J. B. Kraus
Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus

330.19
K

Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus

Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie

Von

J. B. Kraus, S. J.,
B. Sc. (Ec.) der Universität zu London,
Professor der Jodhi-Daigaku-Universität zu Tokio

ALMA COLLEGE
330.19
LIBRARY
K868
Alma, California

2
39.789

MÜNCHEN UND LEIPZIG 1930
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT

15136

Alle Rechte vorbehalten

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co., Altenburg, Thür.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort VII

Einleitung 1

Erstes Kapitel: Begründung und Begrenzung der Themawahl 3

Zweites Kapitel: Zur Methode 10

Erster Abschnitt: Der mittelalterliche Hintergrund . 17

Erstes Kapitel: Die typisch mittelalterliche Lehre vom Eigentum 24

Zweites Kapitel: Die charakteristische Lehre vom gerechten Preise 43

§ 1. Das Äquivalenzprinzip 43

§ 2. Preisspanne und Handelsgewinn 57

Drittes Kapitel: Der Organismusgedanke 66

§ 1. Das Arbeitsethos der Scholastik 69

§ 2. Das Krebsübel der Avaritia 75

Schlußbetrachtung zum ersten Abschnitt: Seinsollen und Sein

Zweiter Abschnitt: The Church of England und die Wirtschaftsprobleme 93

Erstes Kapitel: Eigentumsverhältnisse 99

§ 1. Die Bodenfrage 99

§ 2. Traditionelle Haltung der anglikanischen Kirche gegenüber den neuen Wirtschaftsmächten 118

Zweites Kapitel: Sozialpolitik der anglikanischen Kirche . 123

Dritter Abschnitt: Die puritanische Bewegung 137

Erstes Kapitel: Der Kampf um Freiheit 142

§ 1. Der Kampf um religiöse Toleranz 152

§ 2. Die unsichtbare Hand der Wirtschaftsinteressen 168

§ 3. Gewerbefreiheit und Antimonopolbewegung 188

Seite

Zweites Kapitel: Puritanische Eigentumslehre und Wirtschaftsethik 202

§ 1. Puritanische Eigentumsauffassung 202

§ 2. Puritanismus und Gewinnstreben 225

§ 3. Arbeitsethos und Triumph der Wirtschaftstugenden . . 243

Drittes Kapitel: Die Sozialpolitik des Puritanismus . . . 267

§ 1. Gemeinschaft und Individuum bei Calvin und im englischen Puritanismus 267

§ 2. Armut und Puritanismus 274

Viertes Kapitel: Puritanismus und Kapitalismus 292

Vierter Abschnitt: Ergebnis in kurzer Thesenform . . 308

1. Bemerkung über zeitgenössische Quellenliteratur 310

2. Literaturverzeichnis 312

A. Erste Quellen 312

B. Flugschriften über Toleranz 318

C. Einige Flugschriften über Monopole 319

D. Abgeleitete Quellen 319

3. Bemerkung über die engere neue Literatur 326

Vorwort

Eine Übergangsstudie zum Wandel wirtschaftlicher und sozialer Ideen vom Mittelalter in die Neuzeit will die vorliegende Arbeit sein. Sie will Einblicke eröffnen in die Werkstätte, in der ein neuer Wirtschaftsgeist geschaffen wurde, und das Wachsen und Werden neuer Formen belauschen. Zunächst galt es den mittelalterlichen Hintergrund zu zeichnen. Der Verfasser glaubt eine der scholastischen Synthese gerechtwerdende Übersicht über die volkswirtschaftlichen und sozialen Grundanschauungen der Scholastik und des Mittelalters zu bieten, wie sie in der zünftigen Literatur über den vielen Einzelfragen kaum so prägnant herausgestellt wird und in der allgemeinen Literatur schon wegen mangelnder Technik erst recht nicht zur Darstellung kommt.

Der Schwerpunkt der Studie liegt allerdings in der Darbietung und Verarbeitung von zahlreichen ersten, zum Teile noch ungedruckten Quellen aus der in Frage kommenden Periode. Mit gewohnter Gastlichkeit und Verbindlichkeit machte das Britische Museum und „Record-Office" seine reichen Schätze zugänglich.

Daß gerade der religiöse Gesichtswinkel als Beobachtungsstand gewählt wurde, beruht nicht auf einer Vorliebe des Verfassers, sondern ist durch die Natur der Verhältnisse geboten. Im Mittelalter und noch lange darüber hinaus war eben Religion die Großmacht im öffentlichen und privaten Leben, der Spitzenwert in der Wertskala des damaligen Menschen.

Das reizvolle, wenn auch klippenreiche Thema „Religion und Wirtschaft" hat in steigendem Maße das Interesse der Wirtschaftsgeschichtler und Wirtschaftstheoretiker gefesselt, wie ein auch nur flüchtiger Blick auf die einschlägige neuere und neueste deutsche und englische Literatur lehrt. In England haben die Freunde Henry Scott Hollands, des einstigen Regius Professors zu Oxford, eine eigene Universitätsstiftung, genannt „Holland Memorial Lectures", gemacht, die der wissenschaftlichen Erforschung der Zusammenhänge zwischen Religion und Wirtschafts- wie Sozialleben dienen soll. „The Religion of the Incarnation in its bearing on the social and

economic life of man" soll nach der Stiftungsurkunde das Hauptthema eines jeweils alle drei Jahre abzuhaltenden Vorlesungskursus bilden.

Professor Tawney's Buch „Religion and the Rise of Capitalism", erschienen 1926, stellt die erste Serie dieser Vorlesungen dar. Dem Unterrichte und Schrifttum meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professors R. H. Tawney an der Universität zu London, verdankt diese Arbeit viel Anregung und Führung, die ja auf den verschlungenen Pfaden der einschlägigen zeitgenössischen Literatur mit ihrer Hochflut von religiösen, wirtschaftlichen und politischen Flugschriften äußerst nottut.

Ein Dankeswort gebührt auch Herrn Professor Leopold von Wiese an der Universität zu Köln, der durch sein tätiges und gütiges Interesse den Verfasser ermunterte und förderte.

Polemik ist in keiner Weise beabsichtigt. Die alte Kontroverse über den puritanisch-calvinischen Ursprung des „kapitalistischen Geistes" dürfte die höchste Instanz erster Quellen hiermit endgültig begraben. Glatte Konstruktionslinien sind schön; aber letztlich muß gelten: Amicus Plato, magis amica veritas.

Herrn stud. rer. pol. Albert Braun möchte ich noch für seine aufopfernde Übernahme sämtlicher Korrekturarbeiten warmen Dank aussprechen.

Köln, am 12. September 1929.

J. B. Kraus, S. J.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Begründung und Begrenzung der Themawahl.

Die vorliegende Arbeit ist wesentlich dogmenhistorisch orientiert. Es kommt ihr darauf an, den inneren Werdegang und die Zusammenhänge der den unmittelbaren Zeitverhältnissen teils entsprungenen, teils angepaßten traditionellen Theorien unter einigen großen Kategorien aufzuzeigen und damit eine tiefere Einsicht in die in jenen Theorien formulierten und kristallisierten Wirtschaftsprobleme zu gewinnen. Daß nur grundlegende Kategorien, wie Eigentum, Arbeit, Preisgerechtigkeit mit den ihr zugrundeliegenden Werttheorien, Gewinn und Gewinnstreben, Armut und Reichtum usw. gewählt wurden, liegt in der Natur des Untersuchungsobjektes selbst wie des Untersuchungszieles.

Ein fest begründetes Begriffsgebäude der Volkswirtschaftslehre gab es vor Ende des 18. Jahrhunderts überhaupt nicht. Wirtschaftstechnische Kategorien im heutigen Sinne im 16. und 17. Jahrhundert zu suchen, wäre ein irreführender Anachronismus. Nicht nur im Mittelalter, wo Wirtschaftsfragen eine Provinz der Moraltheologie bildeten, dazu eine Provinz ohne feste Grenzen, sondern auch in der nachreformatorischen Zeit, im Zeitalter des Staatsmerkantilismus und der allmählichen Emanzipation von staatlichen und kirchlichen Bindungen, befaßte man sich meist nur gelegentlich und immer nur von praktischen Gesichtspunkten ex professo mit derartigen Problemen. Was da an neuen Theorien aufgestellt wurde, war zumeist ein „Theoretisieren aus der Praxis und für die Praxis", während man sonst gewohnt war, innerhalb des traditionellen Kategorienschemas über Wirtschaft

und ihre Auswirkungen im privaten und öffentlichen Leben zu philosophieren und zu diskutieren.

Wenn den Realfaktoren der eigentlichen Wirtschaftsgeschichte ein so breiter Raum zugewiesen wurde, so geschah das aus der im Verlaufe der Arbeit gewonnenen Überzeugung, daß es nicht möglich ist, dogmengeschichtliche Verbindungslinien in scharfes Relief zu setzen, ohne daß der wirtschaftliche Hintergrund gezeichnet würde, aus dem die jeweiligen Auffassungen herausgewachsen bzw. zu beurteilen sind. Schon die Tatsache, daß all die großen Wirtschaftstheoretiker unserer Periode, ähnlich wie die bedeutenden Sozialtheoretiker, Männer des praktischen Lebens waren und sich durch praktische Gesichtspunkte und Interessen leiten ließen, macht eine Berücksichtigung des tatsächlichen Wirtschaftsgeschehens zu einer gebieterischen Notwendigkeit. Man denke nur an Gresham, den finanziellen Berater der Regierung und Begründer der Londoner Börse, an Thomas Mun, den Direktor der Ostindischen Kompagnie, an Misselden, der eine führende Stellung unter den „merchant adventurers" einnahm und Beamter der Ostindischen Gesellschaft war, an Josiah Child, den mehrjährigen „Chairman" und Leiter dieser Gesellschaft, an Edwin Sandys, den Sekretär der Virginia Company und späteren Direktor der East India Company, an John Selden, den englischen Gesandten in Holland und Rechtsbeistand der Ostindischen Handelsgesellschaft, an William Petty, den Charles Davenant „den Vater der Wirtschaftswissenschaft" genannt hat, den Vertrauensmann Cromwells, dem er in 13 Monaten den Landeskataster von Irland herstellte, Sir Dudley North, der schon mit 21 Jahren der führende Kaufmann in der Turkey Company war und in Konstantinopel ein Riesenvermögen erwarb und später als Zollkommissär unübertreffliche Kenntnisse auf handelspolitischem Gebiete gewann, an den im praktischen Leben stehenden Dechanten Josiah Tucker, Dean of Gloucester, wohl den bedeutendsten Wirtschaftssystematiker vor Adam Smith (obwohl er noch zu wenig gekannt und gewürdigt ist), von dem Warburton

in unfreundlicher Weise bemerkte, daß Handel seine Religion und Religion sein Handel sei, — um nur wenige bedeutende Namen zu nennen.

Bei der innigen Verflechtung und Verwobenheit des religiösen Lebens mit dem Gesamtleben des handelnden damaligen Menschen bietet gerade die von uns gewählte Blickrichtung tiefe Einsichten in die Abwandlung einer von Religion durchdrungenen und beherrschten wirtschaftlichen Formenwelt und das Werden neuer Wirtschaftsgestaltungen, die nur im Ringen mit traditionellen religiösen Bindungen erstehen konnten. Wenn es wahr ist, daß das mittelalterliche Kultur- und Zivilisationssystem in die große Organisation der Kirche, der „einen Christenheit", hineingebaut und hineinverwachsen war und durch die Kirche in maßgebender Weise bestimmt war, dann mußte eine Erschütterung dieses Fundamentes, wie es die Reformation zweifellos bedeutete, sich auf das ganze Wirtschafts- und Gesellschaftsgebäude dieser Zivilisation übertragen, dann mußte aber auch eine oft recht intensive Neugestaltung des religiösen Lebens auf individueller Grundlage eine neue Geisteshaltung gegenüber dem Wirtschaftsleben, und die Beseitigung von alten Schranken und Bindungen auch neue Expansivwirkungen für dieses zur Folge haben. Da es immer der konkrete Mensch mit bestimmten moralischen und religiösen Ideen, nicht ein abstrakter homo oeconomicus lombardstradarius war, der an die Bewältigung der von den Vorfahren ererbten theoretischen und praktischen Probleme herantrat, so kann eine problemgeschichtliche Untersuchung, die sich die Herausarbeitung der inneren Zusammenhänge, der „immanenten Entwicklung" von volkswirtschaftlichen Anschauungen zum Ziele setzt, deren starke Verwurzelung im Religiösen nicht übersehen.

Das bedeutet noch lange keine Verwischung der eigentümlichen Grenzen, wie sie zwischen einer rein historischen und rein theoretischen Forschungsweise bestehen. Wo nur statische, bereits ermittelte und als gültig angenommene Resultate zu vergleichen sind, mag man sich mit der

Gegenüberstellung der gewonnenen Formeln und Ideen begnügen. Wo es dagegen darauf ankommt, Übergänge, Wandlungen, Werden darzustellen, kann man nicht darauf verzichten, dem komplizierten Wechselspiel von Wirklichkeit und Ideen in seiner vielfältigen Verschlungenheit nachzugehen. Mit Recht bemerkt Horst Jecht in einer beachtenswerten Studie über „Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie“[1], daß eine „klare Einsicht in den Aufbau der geistigen Welt zur Erkenntnis des engen Miteinander von Theorie und Geschichte führt, das sich ebenso in der Abhängigkeit der Theorie von der historischen Tatsachenforschung wie in der Abhängigkeit der Geschichtsschreibung von theoretischer Kenntnis der Sinnzusammenhänge“ zeigt.

Zu dem kulturellen Komplex, soweit er in seiner Wirkung auf die Wirtschaft und wirtschaftliche Problematik — um das unangebrachte Wort „Wirtschaftsdogma“ zu vermeiden — von Wesenheit ist, gehört auch der Volkscharakter. Der Begriff „Volk“ und noch mehr der Begriff „wirtschaftender Mensch“ wurde, wie Hermann Levy in einer Pionierarbeit, seinem wirtschaftsphilosophischen Essay „Volkscharakter und Wirtschaft“[2], mit Recht bemängelt, sowohl der deduktiven Begriffsbildung wie der Erklärung ökonomischer Phänomene als etwas Einheitliches und Selbstverständliches unterschoben. Und doch kommt es auch und, wie Levy gerade am Beispiele Englands zeigt, gerade auf die Differenzierung im Volkscharakter an. Wie zum Beispiel Professor Cannan in seinem immer wieder aufgelegten und in fast alle Kultursprachen übersetzten ökonomischen Handbuche „Wealth“ hervorhebt[3], liegt dem Begriff Volkswohlstand nicht nur ein Komplex materialistischer Vorstellungen, sondern auch eine geistige, eben durch den Volkscharakter wesentlich bestimmte Struktur zugrunde. Ist, wie Levy sagt, unter Volkswohlstand das Maß zu verstehen, bis zu welchem

---

[1] Horst Jecht, Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Tübingen 1928. S. 37.

[2] Hermann Levy, Volkscharakter und Wirtschaft. Leipzig 1926.

[3] E. Cannan, Wealth. London 1924. S. 35ff.

ein Volk oder ein Volksteil das ihm vorschwebende Ziel wirtschaftlicher Befriedigung erreicht hat[4], so spielt offenbar dieses bei den einzelnen Völkern durchaus verschieden bewertete Ziel eine maßgebende Rolle. „Der französische Kleinrentner nennt etwas durchaus anderes ‚Wohlstand' wie der amerikanische Durchschnittsbürger oder wiederum der russische Bolschewist."[5] Hat zwar erst die Vereinheitlichung der auf die weltwirtschaftliche Arbeitsteilung hingerichteten international verflochtenen Wirtschaften zu dem Begriff „Weltwirtschaft" den Hintergrund geschaffen, auf dem sich die Differenzierungen der Einzel-Volkscharaktere abheben, so hatte doch der Volkscharakter einen entscheidenden Einfluß auf den Gang der Wirtschaft, lange bevor der weltwirtschaftliche Ausgleich angestrebt wurde. Gerade die von uns gewählte Periode der Emanzipation von der nivellierend wirkenden mittelalterlichen Kirchenregelung und Kirchendisziplin mußte die spezifische Eigenschaft des Volkscharakters im Kampfe mit der alten Tradition zum Durchbruch gelangen und in einer ganz spezifischen Einstellung zum Wirtschaftsleben zur Geltung kommen lassen.

Die Begrenzung unserer Arbeit auf den englischen Kulturkreis — schottische Verhältnisse werden nur gelegentlich gestreift, müssen aber im Zusammenhange mit dem Aufstieg des schottischen Presbyterianismus in England in wachsendem Maße berücksichtigt werden — wird uns Gelegenheit geben, recht interessante Einblicke in das Werden eines recht typisch ausgeprägten Volkscharakters zu tun. Besonders wird die Neuprägung des beim Puritanismus in die Schule gehenden englischen Bürgertums unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Würde es auch über den Rahmen dieser Studie hinausgehen, eingehend die Verbindungslinien zwischen Volkscharakter und aktueller Wirtschaftsformung aufzudecken, so können wir doch wenigstens ein typisches Beispiel an der auf die Wirtschaft zugeschnittenen puritanischen Lebensdisziplin studieren.

[4] Hermann Levy a. a. O. S. 9.
[5] Hermann Levy a. a. O. S. 10.

Die im Rahmen des Themas behandelte Periode ist, wenn wir von dem im ersten Abschnitt gezeichneten mittelalterlichen Hintergrunde absehen, die typische Zeit des Übergangs, das 16. und 17. Jahrhundert, namentlich das 17. Jahrhundert, daß die grundlegende Epoche der englischen wirtschaftlichen Entfaltung darstellt. Die veraltete Ansicht, daß die kapitalistische Entwicklung in England mit der „industriellen Revolution" eingesetzt habe, dürfte nur noch in der populären Literatur zirkulieren. Der Wissenschaftler darf sich von den rein äußerlichen oder ziffernmäßigen Fortschritten, wie sie nach 1750 mit der Einbürgerung der Maschine und der Expansion des Fabrikbetriebes zu verzeichnen sind, nicht vorschnell beeindrucken lassen und an dem äußerlichen Aspekt der Entwicklung haften bleiben. „Die ‚große Zeit' Englands, die Zeit seiner geistigen und politischen Entfesselung ist das 17. Jahrhundert gewesen"[6], so sagt ein guter Kenner der englischen Wirtschaftsgeschichte. Wenn er auch recht hat, daß im Mittelpunkt dieser Epoche religiöse und politische Probleme stehen, so ist doch auch James E. Thorold Rogers, dem eigentlichen Begründer der modernen englischen Wirtschaftsgeschichtsforschung, beizupflichten, wenn er sagt: „Das 17. Jahrhudert ist ebenso anziehend für den Wirtschaftshistoriker wie für den Staatsmann und Philosophen. Es ist eine Periode eines eigentümlichen und andauernden Fortschritts."[7] „Das 17. Jahrhundert", meint er ebenda, „ist das interessanteste und lehrreichste Jahrhundert für den Erforscher politischer und sozialer Kräfte.... Neue Regierungsprinzipien, neue Verwaltungsprinzipien, neue Theorien über soziales Recht und soziale Pflichten wurden aufgestellt und befestigt, die bis heute in Geltung sind."

Wenn wir gelegentlich den Rahmen unserer Betrachtung über das 17. Jahrhundert hinaus nach vorwärts ausweiten,

---

[6] Hermann Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus usw. S. 6.

[7] J. E. Thorold Rogers, A History of Agriculture and Prices in England. Oxford 1887. S. 2.

so geschieht das nur, um die richtige Perspektive innezuhalten und die Bedeutung von Tendenzen und Entwicklungskeimen richtig abzuschätzen, die erst im Lichte der späteren Auswirkung gewürdigt werden können.

Die Begrenzung auf ein bestimmtes Raum- und Zeitgebiet wurde erstens aus arbeitsökonomischen Rücksichten vorgenommen. Eine Ausschaltung späterer Zeiträume mit ihrer größeren Differenzierung der Wirtschaftsphänomene wie religiösen Aufspaltung in zahlreiche Sekten brachte einfache klare Linien durch die Behandlung der wesentlichen Züge, und die Beschränkung auf die britische Insel mit ihrer eigenartigen Wirtschaftsentwicklung und Religionsgeschichte ermöglichte ein Absehen vom bunten europäischen Gesamtleben und verhütete damit eine Verflachung in der Behandlung. Zweitens erfolgte sie besonders aus dem Bestreben heraus, an einem so ausgesprochenen Typus, wie gerade die englische Wirtschaftsgeschichte mit ihrem langsamen, gradlinigen Aufstieg ihn darstellt, die aus der Praxis heraus geborenen oder durch sie beeinflußten neuen Ideenkreise herauszuarbeiten und in ihren Zusammenhängen wie Abweichungen von der mittelalterlichen Tradition aufzuzeigen. Gerade die Übergangszeit vom mittelalterlichen Kosmos zum ökonomischen Liberalismus, der in der Laissez-faire-Politik seinen Klimax erreichte, mußte für eine „dogmengeschichtliche" vergleichende Studie dieser Art ein verlockendes Feld bieten.

Vom mittelalterlichen Hintergrunde aus, den wir im ersten Teile der Arbeit entwerfen, wollen wir im engen Anschluß an die tatsächliche Wirtschaftsentwicklung hauptsächlich die zeitgenössischen Quellen zu Worte kommen lassen und nach Möglichkeit jeden Versuch, aprioristische Kategorien in sie hineinzutragen, mit wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit unterdrücken. Daß bei der Deutung von Quellenbelegen, besonders auch religiöser Quellen, subjektive Momente nicht ganz eliminiert werden können, liegt auf der Hand. Kommt ja schon bei der Quellenscheidung die subjektive Beurteilung zu Wort. Doch soll die Gefahr der Einseitigkeit durch mög-

lichst vollständige Berücksichtigung der hauptsächlichsten Quellen vermieden werden, was um so eher zu erreichen sein wird, als wir immer wieder vom Boden der konkreten Wirklichkeit ausgehen.

Zweites Kapitel.

Zur Methode.

Schon im ersten Kapitel drängten sich einige grundlegende methodische Erwägungen auf. Hier soll nicht der Versuch gemacht werden, die Legion der Beiträge zu einer soziologischen oder ökonomischen Methode zu vermehren. Nur müssen, da unsere Arbeit auf dem wohl interessanten, aber zusammenstoßgefährlichen Grenzgebiete von ökonomischen, soziologischen, speziell religionssoziologischen, und wirtschaftshistorischen Fragen sich bewegt, einige methodische Vorsichtsmaßregeln getroffen werden, um die Klarheit des Zieles nicht aus dem Auge zu verlieren.

Von vornherein sei klar festgestellt, daß wir uns nicht kümmern um das nebelhafte Gebilde „des kapitalistischen Geistes", zu dessen Erklärung *Max Weber* und andere so viel Scharfsinn aufgeboten haben. Nur im Schlußkapitel wollen wir kurz Stellung zu dieser so viel diskutierten Frage nehmen, die nirgendwohin zu führen scheint, schon weil sich die Disputanten nicht klar sind über das Streitobjekt selbst. Was wir herausanalysieren wollen, ist der an Hand bestimmter allgemeiner Kategorien, wie Eigentumsauffassung usw., festgestellte Wandel volkswirtschaftlicher Anschauungen, gleichviel ob dieser als kapitalistisch oder halbkapitalistisch anzusprechen ist.

Auf das viel diskutierte Problem, ob der kapitalistische Geist sich eine kapitalistische Wirtschaftsordnung geschaffen oder umgekehrt die kapitalistische Wirtschaftsverfassung den kapitalistischen Geist erzeugt habe, brauchen wir nach dem Gesagten erst recht nicht einzugehen. Die Lösung dürfte, wie ja auch die Wahrheit immer in der Mitte liegt, in einer glücklichen Mitte liegen, wenn man schon einen der kapi-

talistischen Wirtschaftsordnung zugeordneten typisch kapitalistischen Geist annehmen will (so wenig man sich auch über die Geistträger vielleicht einigen kann). Hier, wie bei allen Fragen nach dem Primate von Ideal- oder Realfaktoren, wird die Annahme einer sich gegenseitig befruchtenden Wechselwirkung zwischen Geist und Umwelt das letzte Wort in der Frage sein.

Soweit wir soziologische Probleme zu behandeln haben, zum Beispiel die gesellschaftliche Schichtenbildung und Umschichtung unserer Periode, wird sich keine Notwendigkeit zeigen, auf die Fahne der einen oder anderen Richtung zu schwören, da es uns ja in unserem Zusammenhange zunächst nur auf das Resultat ankommt, mag dieses nun, um Sombarts Ausdruck zu gebrauchen[8], durch „Geistverstehen" oder „Seeleverstehen" oder durch einen dritten Weg[9] gewonnen sein.

Der Gefahr, den mit Übersteigerung der typischen Charaktereigenschaften und der wesentlichen Züge herausgearbeiteten Idealtypus als eine Durchschnittsfigur aus dem bunten Getriebe des aktuellen Lebens mit all seinen Haupt- und Nebenzügen zu behandeln, darf natürlich nicht stattgegeben werden, will man nicht eine Verzerrung der Wirklichkeit und falsche Eindrücke verursachen. So bedenklich es wäre, den Idealtypus ohne weiteres als heuristisches Prinzip zur Aufdeckung von ursächlichen Zusammenhängen anzuwenden, wie das der Weberschen Beweisführung, die vom typischen puritanischen Berufsethos die Bildung des kapitalistischen Geistes ursächlich herleitet, zugrunde liegt, so wertvolle Dienste kann er als hermeneutisches Prinzip leisten, um ein durchsichtiges und einheitliches Verstehen des

---

[8] W. Sombart, Einleitung zu der Anthologie „Soziologie". Berlin 1923. S. 13.

[9] Nämlich dadurch, daß man dem objektiv gültigen Sinn ein intentionales Sein in den teleologisch orientierten subjektiven Vorstellungen des Handelnden zuerkennt. Dieses „intentionale Sein" wäre nicht notwendig als eine von Anfang an fertige, klar umrissene Zweckidee aufzufassen, sondern würde sich in stetem Kontakt mit der Wirklichkeit entfalten und in den Handlungen „verkörpern".

Sinneszusammenhanges anderweitig erschlossener, ursächlich aufgedeckter Erscheinungen zu ermöglichen.

Ohne uns Spanns überscharfe Kritik zu eigen zu machen, der Webers Religionssoziologie kurzerhand als „eine ungeheure Sammlung mißverstandenen Tatsachenstoffes" bezeichnet[10], möchten wir doch grundsätzlich seiner Bemängelung der Weberschen Methode soweit beistimmen, als er die von Weber vollzogene Gleichsetzung von „deutend verstehen" und „ursächlich erklären" beanstandet. Weber traut eben seiner Methode zu viel zu, wenn er mittels seiner Typen- und Chancenmethode rein kausale Zusammenhänge aufzuklären sucht, wo sie doch nur eine sinnhafte Deutung äußerst verflochtener, durch keinen Ursachenmonismus zu erklärender Tatsachenkomplexe ermöglicht. Freilich würde uns auch Spanns starre Scheidung von Kausalität und Finalität nicht sehr weit fördern. Spann sieht überall das Gespenst „mechanistisch-atomistischer Auffassung". Tatsächlich bedingen und ergänzen sich beide gegenseitig. Sehr gut sagt Rudolf Eisler[11]: „Sie (sc. die Finalität) ist gleichsam die Innenseite aller lebendigen Kausalität, und die äußeren Kausalbebeziehungen setzen sie schon voraus."

Erweist sich auch der Typus als nicht kompetent, als Prinzip des Seins und Werdens zu fungieren, so bietet er doch ein recht praktisches Ordnungsprinzip, um komplexe Gegebenheiten verstehend zu meistern und scheinbar amorphen Massen Linie und Relief zu geben.

Den von Spann so gefürchteten Atomismus, als ob die zu behandelnden Sozialgebilde mosaikartig aus psychischen Elementen zusammengesetzt seien, werden wir ebenso wie den von ihm vertretenen nach einer Hypostasierung des Gemeinschaftsganzen aussehenden Organizismus vermeiden, wenn wir auch hier den goldenen Mittelweg wählen und beherzigen, daß die handelnden Einzelpersonen nicht „Nur-Individuen" und die Gesellschaft nicht „Nur-Gesellschaft"

[10] Othmar Spann, Tote und lebendige Wissenschaft. Jena 1925. S. 166.
[11] Rudolf Eisler, Soziale Kausalität. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, VI, 1.

sind. „Es gibt nichts", bemerkt von Wiese[12] zutreffend, „das nur Individuum und nichts, das nur Gesellschaft wäre, ebenso wie es nichts gibt, was nur Teil oder Ganzes wäre."

Je mehr man sich bemüht, dem komplizierten Wechselspiel von Wirklichkeit und Ideen, von Realfaktoren und geistigen Inhalten in seiner vielfältigen Verschlungenheit nachzugehen und es in die Kategorien der betreffenden Wissenschaft einzufangen, von deren Warte und unter deren Gesichtswinkel man es beobachtet, desto mehr wird man der Doppelklippe gewahr, zwischen der es recto cursu hindurchzusteuern gilt. Im Bestreben, an der Scylla des ökonomischen Materialismus, der Theorie des Überbaues, welche Ideen restlos als Widerspiegelung des wirtschaftlichen Milieus erklären zu können glaubt, vorbeizusegeln, darf man nicht der Charybdis einer wirklichkeitsfremden Idealisierung, die durch „objektive Sinnzusammenhänge", durch den „geistigen Gehalt" oder gar metaphysische Konstruktionen die ganze Wirklichkeit zu meistern sucht, zum Opfer fallen. Ist es von der größten Wichtigkeit, die realsoziologischen und realökonomischen Faktoren für die Entstehung und Erhaltung, Förderung oder Hemmung der geistigen Welt zu betrachten — der Mensch lebt ja nicht als rein geistiges Wesen und vermag auch nicht die geistigen Sozialformen rein aus sich heraus zu leben und zu entwickeln —, so ist aber auch streng an der Eigenart und Eigengesetzlichkeit der geistigen (besonders religiösen) Gehalte festzuhalten, die ebensowenig von der Struktur der Gesellschaft restlos bestimmt sind, wie der Inhalt und die Sachgültigkeit des Wissens soziologisch oder wirtschaftlich bedingt ist. Max Scheler hat mit einem recht plastischen Ausdruck die Realfaktoren „die großen Schleusenöffner des geistigen Stromes" genannt, die zwar nicht, entgegen allem Materialismus, den Sinngehalt der Geistesgeschichte restlos bestimmen, wohl aber das Werk- und Wirklichwerden dieses Sinngehaltes hemmen oder fördern. Auf der andern Seite muß es sich immer bitter rächen,

[12] Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie, Teil I. München-Leipzig 1924. S. 23.

mit fertigen Ideenschemen konstruierend an Tatsachen heranzutreten — es heißt wirklich den Wagen vor das Pferd spannen. Nur in einer sorgfältig abgewogenen Darstellung der Wechselwirkung zwischen geistigen und materiellen Faktoren, ohne Umbiegung ihres relativen Eigenwertes, ohne Versuche, die einen durch die andern einseitig erklären zu wollen, läßt sich eine harmonische wissenschaftliche Einsicht in die großen Zusammenhänge gewinnen.

Da unser Thema öfters Max Webers religionssoziologische Kategorien berührt — Max Weber ist eben ein Pionier und Bahnbrecher auf diesem Gebiete —, so bleibt noch kurz zu untersuchen, ob der methodisch auf der Annahme streng rationalen Handelns aufgebaute Idealtypus ein adäquates wissenschaftliches Erkenntnismittel ist, um der Eigenart religiöser Phänomena gerecht zu werden. Angesichts der gerade heutzutage wieder mehr erkannten und betonten Eigenart und Eigengesetzlichkeit der christlichen und gerade auch der puritanischen Ideenwelt[13] wird eine mit solchem Mittel arbeitende Methode genötigt sein, einen großen Teil, ja eigentlich den größten Teil des zu meisternden Stoffes, als „Ablenkungen", als „Störungskomponenten" eines angenommenen, rein zweckrationalen Verlaufs zu betrachten oder aber diese „irrationalen" Erscheinungen „intellektuell" zu deuten[14], was nur zu oft „umdeuten" heißen wird. Die von Weber rein anthropozentrisch zweckrational aufgefaßte „innerweltliche Askese" war denn doch durch und durch theozentrisch orientiert — wenigstens ihrem idealen Typus entsprechend, wie Wünsch mit aller theologischen Schärfe in seiner Darlegung des wirtschaftsethischen Aktivismus Calvins überzeugend nachweist[15]. Seine Methode des zweckrational orientierten Idealtypus verleitet Max Weber, das

[13] Es sei nur auf die Ausführungen von Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik 1928, S. 277, 320 und auf die von Professor R. H. Tawney an Max Weber geübte Kritik in „Religion and the Rise of Capitalism", S. 320, verwiesen.

[14] Max Weber, Grundriß III, „Wirtschaft und Gesellschaft". Tübingen 1922. S. 3.

[15] Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. S. 329ff.

religiöse Handeln schon in seinen Anfängen formal und material mit dem ökonomischen Handeln zu verknüpfen. Die Ökonomisierung religiösen Handelns geißelt Spann mit einem scharfen Verdikt, das einen starken Kontrast zu Gundlachs[16] wohl abgemessener vornehmer Sprache bildet: „So redet ein Blinder von der Farbe", schreibt Spann. „Ein ametaphysischer Kopf unterfing sich darin, das größte metaphysische Gebiet der menschlichen Gesellschaft und Geschichte zu behandeln."[17] Tragen so die religiösen Handlungen von vornherein den Stempel wirtschaftlicher Zweckrationalität, dann muß es ja naheliegen, in religiösen Kategorien innere Verwandtschaft mit der Rationalität des wirtschaftlichen Handelns zu suchen und auch zu finden. Auch die Annahme „wertrationaler" Handlungen, deren Vorkommen übrigens Weber zugunsten seines zweckrationalen Schemas sehr einschränkt, schafft das durch Webers Methodenmonismus bedingte apriori seiner Untersuchungen nicht aus der Welt. Weber selbst sagt ja: „Vom Standpunkt der Zweckrationalität aus aber ist Wertrationalität immer, und zwar je mehr sie den Wert, aus dem das Handeln orientiert wird, zum absoluten Wert steigert, desto mehr ‚irrational' ..."[18] Damit sind aber diese „wertrationalen" Handlungen nicht mehr Gegenstand der „rational verstehenden" Soziologie, oder sie unterliegen der oben berührten intellektuellen, zweckrationalen Deutung bzw. Umdeutung[19].

Bringt schon jeder einseitig entwickelte Methodenmonismus die Gefahr, daß er Aussichten auf und Einsichten in Zusammenhänge versperren muß, die eine größere Elastizität und Anpassung ihm erschließen hälfe, so gilt das be-

[16] Gustav Gundlach, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Herder, 1927, macht in dieser sozialphilosophischen Studie auf dieses zu wenig beachtete a priori zur Weberschen These über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus aufmerksam. S. 16f.

[17] Othmar Spann, Tote und lebendige Wissenschaft. Jena 1925. S. 166.

[18] Max Weber a. a. O. S. 13.

[19] Wenn einerseits, wie Gundlach (a. a. O. S. 19) betont, die wertrationale Handlung in ihrem Eigenwert ihren Sinn hat und nicht in ihrer Mittelhaftigkeit zu einem Ziel (Erfolg), und wenn andererseits „Rationalität" gerade in dem Mittel-Zweck-Zusammenhang einer Handlung liegen soll, so birgt der Begriff des „Wertrationalen" mindestens Unausgeglichenheiten.

sonders von jenem Beziehungssystem, das man mit dem Ausdruck Religion und Kirche charakterisiert und dem ein eigentümliches, nicht immer von schablonenhaften Kategorien einzufangendes Verhalten des einzelnen wie der Gesamtheit entspricht.

Im übrigen liegen polemische Betrachtungen jeder Art uns fern. Wo wir ihnen gelegentlich stattgeben, geschieht es nur zur schärferen Herausarbeitung des Gedankens. Da wir nur die in einem bestimmten Entwicklungsstadium, eben den gegebenen mittelalterlichen Verhältnissen, von denen wir ausgehen, vorgefundenen sozialen und volkswirtschaftlichen Kategorien aufgreifen und ihrer weiteren Gestaltung nachgehen, obliegt uns nicht die Pflicht, eine letzte restlose Erklärung ihrer Entstehung zu geben. Auch entrinnen wir durch diese streng geschichtlich orientierte Betrachtungsweise der Versuchung, die Wirklichkeit nach gewissen vorgefaßten Schemen zu modellieren. Wenn wir auf diese Weise nicht gerade die schönen glatten Linien erzielen, die andere Methoden vielleicht erreichen würden, so soll uns das Bewußtsein trösten, daß wir nicht eine Fata-Morgana-Welt, sondern Wirklichkeit zur Darstellung bringen.

Erster Abschnitt.

Der mittelalterliche Hintergrund.

Ist es immer verfehlt, neue Kollektivideen und Zeitanschauungen als plötzlich aus dem Reiche des Nichts aufgetauchte, weiter nicht erklärbare Erscheinungen hinzustellen oder in fertiger Aufmachung plötzlich aus dem Haupte eines reformatorischen Zeus entspringen zu lassen, so gilt das in erhöhtem Maße von wirtschaftlichen Ideen und Anschauungen, die sich nur in engster Wechselwirkung mit der tatsächlichen Wirtschaftsentwicklung bilden und formen. Die übliche Auffassung, als sei die Reformation wie ein Orkan plötzlich ausgebrochen — „man weiß nicht, von wannen er kommt und braust" —, ist längst diskreditiert und braucht uns hier auch nicht weiter aufzuhalten, wo der wirtschaftliche Gesichtspunkt unser Interesse vor allem in Anspruch nimmt. Wollen wir die Bedeutung der Reformation und Reformatoren für den Wandel wirtschaftlicher Auffassungen in richtiger Weise würdigen, so müssen wir eine klare Einsicht in die Ideenwelt haben, aus der die Reformatoren stammten und mit der sich die Reformation in der einen oder andern Weise auseinandersetzen mußte. Bewußt unterscheiden wir zwischen Reformation und Reformatoren; denn wie wir noch eingehend darlegen werden, wuchs die als Reformation bezeichnete Bewegung über ihre Urheber hinaus und schlug oft eine Richtung ein, die von diesen nichts weniger als intendiert war.

Die Reformatoren waren Kinder ihrer Zeit und hatten eine ganz mittelalterliche Perspektive. Die mittelalterliche Wertskala beeinflußt ihr Denken und Wollen, und wenn sie gegen wirkliche und scheinbare Mißbräuche ankämpfen, so liegt ihnen doch anfänglich nichts ferner, als die bestehende Ordnung von Kirche und Reich zu zertrümmern.

Was sie ursprünglich beabsichtigen, ist, was alle guten Männer der Zeit wünschen: eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern. Ihr sozialer und wirtschaftlicher Ausblick ist wesentlich durch den mittelalterlichen Horizont begrenzt, und wo sie, wie Calvin, in gewissen Punkten Zugeständnisse an die Wirtschaftswirklichkeit machen und mit alten Traditionen offen brechen, da ist ihre Handlung nur der Klimax eines langen und langsamen Lockerungsprozesses und somit weniger ein Bruch mit der Vergangenheit als eine Anerkennung von Verhältnissen, wie sie sich im steten Kampfe zwischen Seinsollen und Sein herausgebildet hatten. Das gilt namentlich von der Zinspraxis. Immer wieder werden wir Gelegenheit haben, die Abhängigkeit und innere Wahlverwandtschaft der Reformatoren und der mittelalterlichen Ideenwelt herauszustellen. So ist es eine gebieterische Notwendigkeit, diese in ihrem Aufbau und Grundriß zu studieren, bevor wir uns eine Beurteilung der reformatorischen Ansichten erlauben, wenn anders wir nicht Gefahr laufen wollen, mit fertigen a priori-Kategorien an sie heranzutreten und Gedanken in sie hineinzulesen, die ihnen ferne lagen.

Die Reformationsbewegung hat Kreise gezogen, die der Reformator oft weder beabsichtigt, noch vorausgesehen hat und auch nicht überblicken konnte. Hier ist es erst recht geboten, den mittelalterlichen Hintergrund zu zeichnen, aus dem sich die abweichenden neuen Anschauungen herausheben, um ihre Bedeutung und Tragweite richtig bewerten zu können.

Wie die mittelalterlichen Dome sich über das Weichbild der Stadt erheben und es beherrschen, so stand die Religion über dem gesamten privaten und öffentlichen Leben der mittelalterlichen Welt und überragte alle persönlichen und öffentlichen Beziehungen des mittelalterlichen Menschen. Und wie seine Kathedralen sich auftürmen in wunderbarer Symmetrie, so ist seine Gedankenwelt, niedergelegt in den Summen der scholastischen Denker und besonders in der Summa des Fürsten der Scholastiker, des Thomas von Aquin, von einer Klarheit des Aufbaus und Durchsichtigkeit der

Gliederung, vor der auch der hastende und fieberhaft tätige moderne Mensch für einen Moment anhält und bewundernd aufblickt. Gewiß leidet auch das Mittelalter, und vielleicht gerade das Mittelalter, unter der ewigen Spannung von Seinsollen und Sein, aber Harmonie und Symmetrie ist doch das eine große Ideal des mittelalterlichen Menschen, dem zuliebe er sogar oft sein Auge gegenüber rauhen Erfahrungstatsachen verschließen mag. Diesseits und Jenseits verschmelzen ihm zur einen großen Schau: Das Diesseits ist ihm die Vorbereitung auf und der Beginn der Gottesschau im Jenseits. Die Welt der Heiligen und Seligen, deren Bilder er auf seinen Altären auf grellem Goldhintergrund in freudigen Farben aufträgt, und die Welt auf Erden, „Das Jammertal", verbindet er zur einen großen Gottesfamilie, in der die Heiligen ihm Brüder und Schwestern sind, mit denen er in lebendiger Verbindung steht. Die Kirche und der Staat sind ihm bloß zwei verschiedene Aspekte des einen großen Universalreiches, des Gottesreiches auf Erden, der Civitas Dei, in dem der Papst der Inhaber der geistlichen und der Kaiser der Inhaber der weltlichen Gewalt ist. Die eine große Christenheit ist ihm die Welt schlechthin, wenn auch der Gegensatz zu den „Ungläubigen", besonders den Türken, einen starken Riß in dieses einheitliche Bild bringt. Aber auch sie gehören der Potenz nach zur Einheit. Man betet für ihre Bekehrung und für ihre Verdemütigung. Latein ist die allgemeine Einheitssprache und ein Bindemittel, das die mittelalterlichen Kosmopoliten, die Gelehrten, miteinander verknüpft.

Neben der Einheitsidee gehört die Ordnungsidee zum Lebens- und Vollkommenheitsideal der mittelalterlichen Welt. Wie die Engelwelt hierarchisch abgestuft ist nach neun Chören, wie in der „einen heiligen Kirche" Hirt und Herde sind und unter dem einen „Vater der Christenheit" die Kardinäle, Bischöfe, Priester, Mönche und Laienwelt einen wohlgegliederten hierarchischen Aufbau bilden, wie der Kaiser dem Heiligen Römischen Reiche Deutscher Nation mit seinen geistlichen und weltlichen Fürsten, Kurfürsten, Herzögen,

Grafen und Freiherren, und seiner Ständeordnung vorsteht, so ist auch das Gesellschafts- und Wirtschaftsleben geordnet und gegliedert nach Gilden und Ständen mit ihren Gildenprivilegien und Standesrechten, die alle sorgfältig abgestuft und abgegrenzt sind. Herrscht auch innerhalb der Gilde prinzipielle Gleichheit, da alle Mitglieder der Gilde den gleichen Stand einnehmen, so gibt's doch klar umrissene Grenzlinien nach oben und unten.

Doch ist es erst die Religion, die den ganzen einheitlichen und wohlgegliederten Bau beherrscht, wie die zum Himmel ragenden Türme der alten Dome. Religion ist gleichsam der Schlußstein, der das ganze Gesellschaftsgebäude eint und zusammenhält. Religion durchdringt das mittelalterliche Leben bis in die letzten Poren, ist hineinverwachsen und hineinverwoben ins Alltagsleben wie in die Feierstunden und -tage. Das Kirchenjahr mit seinen Festen und Fasttagen, mit seinem Kranze von Sonn- und Feiertagen ist der Rahmen, innerhalb dessen sich das private und öffentliche Leben abspielt. Die großen Märkte werden mit Messen zu Ehren des Tagesheiligen eröffnet, ebensogut wie der Wiederbeginn von Vorlesungen an der Universität. Die Handwerksgilden tragen in erster Linie, wie Professor *Ashley* wiederholt betont und hervorgehoben hat[1], religiösen Charakter. Es sind ihrer Verfassung nach religiöse Bruderschaften von Menschen, die gleiche wirtschaftliche Interessen verbinden und die „ihren Stand heiligen wollen". Religiöse Grundsätze, wie sie in den Summen und Beichtbüchern niedergelegt sind, sollen das Geschäftsleben und die Politik ebenso regeln wie das private Verhalten. Eine doppelte Moral gibt es nicht. Reichtum und Armut, Lehensherrschaft und Hörigenwesen, Meister-, Lehrlings- wie Gesellentum und ähnliche Spannungen des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens sollen durch Religion ihren Ausgleich finden. Wie alle der eine Glaube verbindet, so verpflichtet auch alle das gleiche Sittengesetz. Das Wirtschaftsleben macht da keine Ausnahme. So wenig denkt

[1] Vgl. W. J. Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory. London 1914. Vol. I, Part. II, S. 136—143.

man an dessen Eigengesetzlichkeit, die ja schon gar nicht in die hierarchisch gestufte Wertskala passen würde, daß Wirtschaftsfragen nur eine Provinz der Moral sind und darum einen Zweig der Moraltheologie bilden.

Nicht als ob dieses schöne harmonische Bild je Wirklichkeit gewesen oder nur Heilige im Schatten der mittelalterlichen Kirchen und Münster gewandelt hätten. Die ewige Spannung zwischen Seinsollen und Sein beherrscht auch „das lichte Mittelalter", wie Prof. Hearnshaw es zu nennen sich versucht fühlt, dem das 18. Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung, so gern das Attribut des „dunklen" Mittelalters gibt[2]. Aber man glaubte trotz aller abweichenden Praxis grundsätzlich an die verpflichtende Kraft des Ideals und nannte Zuwiderhandlungen unverblümt eine Sünde. Die Prinzipien wurden als zurecht bestehende Normen anerkannt, und der ganze Apparat der kirchlichen und weltlichen Behörden wurde aufgeboten, ihre Innehaltung zu sichern oder Übertretung zu ahnden. Die scholastischen Lehren über Wucher und gerechten Preis wurden durch Gesetzgebung sanktioniert, durch kirchliche und weltliche Strafen, Bannstrahl und Folter, aufrecht erhalten und bekräftigt. Wenn Preise stiegen, wartete man nicht auf das Auswirken von wirtschaftlichen „Gesetzen", etwa von Angebot und Nachfrage, man stellte den Bäcker an den Pranger und zitierte den Müller vor den zuständigen Gerichtshof, und der Pfarrer hielt eine Predigt gegen die Habsucht, deren Vorspruch der Bibeltext sein mochte: „Gib mir weder Reicthum noch Armut, sondern genug zu meinem Lebensunterhalte", oder: „Wenn wir Nahrung und Kleider haben, so lasset uns begnügen."

Die Summen und Predigten sind denn auch die Hauptquellen, aus denen wir die volkswirtschaftlichen Anschauungen des Mittelalters schöpfen müssen, ohne jedoch die kanonische und weltliche Gesetzgebung, in denen sie sich gleichsam kristallisiert haben, außer acht zu lassen.

---

[2] F. J. C. Hearnshaw, The Renaissance and the Reformation in „The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation". London 1925. S. 10 und 12.

Erstes Kapitel.

Die typisch mittelalterliche Lehre vom Eigentum.

Im Anschluß an die Anschauungen der altkirchlichen Zeit, besonders der von Augustinus in seinem Kommentar zum Johannesevangelium[3] formulierten Lehre, an die Ethik des Aristoteles[4] und das römische Recht[5], hat Thomas von Aquin eine Eigentumstheorie ausgebildet, die für's ganze Hoch- und Spätmittelalter typisch war und blieb und von der sich auch die Reformatoren selbst nicht zu entfernen beabsichtigten. Wenn die Reformation trotzdem eine einschneidende Änderung in der Auffassung und Haltung gegenüber dem Privateigentum zur Folge hatte, so ist dieser Umschwung eher trotz als wegen der Reformatoren zustande gekommen.

Es ist recht charakteristisch für die mittelalterlichen Doktoren, daß sie als Moraltheologen an die Frage des Eigentums herantreten und sie im Zusammenhange mit dem siebten Gebote „Du sollst nicht stehlen" behandeln. Trotzdem beginnen sie alle mit einer Untersuchung über die Erlaubtheit von Privateigentum. Diese Problemstellung beruht zunächst theoretisch auf der von Gratian, dem großen Kompilator des Kanonischen Rechts, im 12. Jahrhundert wieder zu Ehren gebrachten, im Grunde aber auf patristische und letztlich stoische Anschauungen zurückgehenden Unterscheidung von Naturrecht und Konventionalrecht. „Durch das Naturgesetz", schreibt Gratian[6], „sind alle Dinge für alle Menschen gemeinsam; erst durch das Gewohnheitsrecht oder durch positives Gesetz kommt es, daß dieses mein und jenes eines andern ist." Gratian wiederholt damit, zumeist in den gleichen Ausdrücken und Worten, nur

[3] Migne, Patres Latini, XXV, p. 1436—1437, Tract. VI. in Joannes Ev. 25.

[4] Aristotelis, Ethica Nicomachea. Leipzig 1878. Übersetzung von Lasson. Berlin 1909. Politik, ed. Susemihl. Leipzig 1874. Übersetzung und Kommentar dazu, Susemihl 1879. Hauptstellen: Pol. I, c. 3, § 1—23. Eth. Nic. l. V., c. 1ff.; V, c. 5—8.

[5] Gratian, Decretum VIII, Pars. I. Vgl. Migne, P. L. CLXXXVII, p. 43 bis 46.

[6] Gratian, Decr. D. VIII, pars. I.

die Augustinische Lehre[7], daß Privateigentum die Schöpfung des Staates ist. Zur Zeit des heiligen Thomas hatte die Fragestellung nach der Erlaubtheit des Privateigentums auch einen praktischen Hintergrund. In der Provence verurteilten die Waldenser, die Saccati, in Oberitalien die schwärmenden Bettelscharen der „lombardischen Armen" allen Privatbesitz und predigten Gütergemeinschaft, und innerhalb des Franziskanerordens gab es unter dem Generalate Bonaventuras, des Freundes von Thomas, eine schwere Krise im Streite über die Erlaubtheit von Ordenseigentum. Wie stark das Problem nachzitterte, sollte der bald danach entbrennende Kampf der Spiritualen, der Fraticelli und Beghinen offenbaren, den selbst das Eingreifen des Papstes Johann XXII. nicht zum Stillstand brachte.

Das Gratianische Prinzip: „Lege naturae omnia sunt omnibus communia"[8], das bei allen Scholastikern bis zum sogenannten „letzten Scholastiker", Gabrielus Biel (gestorben 1495), unfehlbar wiederkehrt, erfährt bei Thomas eine merkwürdig apologetisch gehaltene Auslegung. „Gütergemeinschaft", so schreibt er, „wird auf das Naturgesetz zurückgeführt, nicht etwa in dem Sinne, als ob das Naturgesetz diktierte, daß alle Dinge gemeinsam und nichts zu eigen zu besitzen sei, sondern (nur) insoferne, als nach dem Naturgesetze (noch) keine Besitzverteilung existiert, diese vielmehr (erst) aus menschlicher Übereinkunft entsprang, die ja unter das positive Gesetz fällt. Somit läuft das Sonderrecht an Besitz nicht dem Naturgesetze zuwider, sondern stellt vielmehr eine von der menschlichen Vernunft ausgemachte Ergänzung dazu dar."[9] Zum Verständnis dieser gewundenen Stelle, die stark nach einem Kompromiß zwischen der patristisch-stoischen Tradition und der Aristotelischen Auffassung von Natur und Gesellschaft aussieht, bedarf es zunächst einer Analyse des thomistischen Begriffes von Naturgesetz und positivem Gesetz.

[7] Migne, P. L. XXV, p. 1436—1437.

[8] So die gewöhnliche Fassung. Bei Gratian, Decr., pars. II, causa XII, q. 1, c. 2, § 1 heißt es: „Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit."

[9] Summa theologica 2, 2, q. 66, a. 2, ad 1 m.

Die Lex naturalis ist „nichts anderes als ein Teilhaben der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetze, der Lex aeterna“[10]. Die Lex aeterna ist wesentlich aktives Prinzip, nämlich die ewige weise Lenkung aller Tätigkeiten und Bewegungen zum entsprechenden Ziele mit Hinordnung auf und Unterordnung unter das letzte Ziel — der „ewige Gedanke Gottes“. In den vernünftigen Geschöpfen erscheint sie als passives Prinzip, als ein eigentliches „Gesetztsein“. Die Lex naturalis, eingegraben in die vernünftige Natur, wird so „Licht der Vernunft, wodurch wir unmittelbar (mit ‚einfacher Intuition‘[11]) erkennen, was zu tun und was zu lassen ist“. Ohne weiteres diskursives Denken erfaßt die praktische Vernunft eine Reihe allgemeiner natürlicher sittlicher Prinzipien, wie sie in den wesentlichen Geboten des Dekalogs verkörpert sind. Die Betonung dieser scheinbaren Erkenntnisformalität, wie sie die Unterscheidung zwischen unmittelbarer, gleichsam intuitiver und diskursiver Erkenntnisweise bedeutet, erscheint zunächst merkwürdig und befremdend, ist aber, wie wir sehen werden, tief im thomistischen System verankert. Wie es für die theoretische Wissenschaft letzte unbeweisbare Prinzipien gibt, die ohne weiteres diskursives Denken „einleuchten“, so nimmt Thomas solch oberste Prinzipien auch für die praktische Wissenschaft oder Kunst des sittlichen Verhaltens an.

Aus diesen allgemeinen letzten Grundsätzen zieht nun die Vernunft „Folgerungen“ und macht praktische Anwendungen auf gegebene Tatsachenkomplexe. Das entspricht so recht vernunftbegabten Wesen, die sich „von innen heraus“ frei zu ihrem Ziele hinbewegen und so ihr Wesen erfüllen, während vernunftlose Geschöpfe durch ihre Natur gleichsam von außen zu ihrem Ziele instinktiv hingezogen werden. Wesen und Ziel decken sich bei ihnen. Die aus der Lex naturalis so gezogenen Vernunftfolgerungen rechnet Thomas teils zum jus gentium, teils zum jus civile.

[10] Summa theologica 2, 2, q. 49, a. 1, ad 2.
[11] Summa theologica 2, 2, q. 49, a. 5.

Was Thomas unter jus gentium eigentlich versteht, ist Gegenstand vieler Deutungen und Mißdeutungen geworden. Das wohlgemeinte Bemühen des Thomas, an einzelnen Stellen[12] Aristoteles, Gaius und Ulpian dieselbe Sprache reden zu lassen, macht die Erklärung nicht einfacher. Ist es immer geboten, vereinzelte Textstellen eines Autors im Lichte seiner Gesamtauffassung zu deuten, so erst recht bei einem Systematiker wie Thomas. Alle scholastischen Autoren sind sich, trotz sonstiger Meinungsverschiedenheiten, darin einig, daß jus gentium positives, von Menschen gesetztes Recht ist und, wie jedes positive Gesetz, seine wesentliche Gültigkeit vom „consensus humanus", menschlicher Übereinstimmung, herleitet. Letztere kann „ex condicto", vertragsmäßig, durch Verabredung oder „ex communi placito", durch gemeinsame, auch stillschweigende Zustimmung zustande kommen. Nach Thomas zerfällt das auf humanus consensus begründete Recht in jus gentium und jus civile[13], also in zwei große Gruppen: Weltrecht (so übersetzen wir jus gentium[14]) und Staats- (oder Zivil-)recht. Das Weltrecht steht nicht isoliert da, sondern hängt innerlich mit der lex naturalis zusammen, „insofern es aus dem Naturgesetz durch Vernunftfolgerung abgeleitet ist, die sich als ganz nahe-

[12] Vgl. Suppl. q. 65, a. 1, ad 4, und 4 Sent. d. 33, q. 1, a. 1, ad 4.

[13] „Dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile." S. Th. 2, 2, q. 57, a. 2. Vgl. auch S. Th. 1, 2, q. 95, a. 4.

[14] jus gentium läßt sich am besten mit Weltrecht wiedergeben; denn so wird einerseits die mittelalterliche Universalismusidee erfaßt, die die Solidarität des Orbis christianus und der ganzen Menschheit voraussetzt, andererseits wird der Begriff abgegrenzt von dem des internationalen Völkerrechts im modernen Sinne. Dem Scholastiker, dem die Kirche eine lebendige weltumspannende Wirklichkeit war und die Idee des Imperiums als weltlicher, „das ganze Christentum" umfassender Macht geläufig war, lag diese universalistische Betrachtungsweise nahe. Noch Franciscus Victoria sagt: „Die ganze Welt, die gewissermaßen eine Kommunität bildet, hat die Macht, gerechte und geeignete Gesetze für alle zu machen, wie sie im jus gentium vorliegen." (Rel. theol. III, 21.) Und Suarez schreibt: „Das Menschengeschlecht, obgleich in verschiedene Völker und Reiche eingeteilt, bildet eine Einheit, die nicht nur spezifisch, sondern auch gewissermaßen politisch und moralisch ist..." Franciscus Suarez, De legibus II, 20, 8. Jus gentium ist also „innerweltliches", nicht „zwischenstaatliches" Recht. Ersteres bezieht sich auf fundamentale Verfassungsfragen menschlichen Zusammenlebens, letzteres auf harmonisierte einzelstaatliche Gesetze und Maßnahmen (Post, Verkehr).

liegend aus ihren Prämissen — eben den naturgesetzlichen Prinzipien — ergibt. So kommt es auch, daß die Menschen so selbstverständlich ihre Zustimmung dazu geben“[15]. „Da dieses Weltgesetz so von der natürlichen Vernunft geradezu diktiert wird und seine „Gerechtigkeit“ so naheliegend und einsichtig ist (ex propinquo habentia aequitatem), bedarf es auch keines besonderen Instrumentes (etwa eines Weltparlamentes) außer dem gesunden Menschenverstand.“[16] Wie die beiden Gruppen des positiven Rechts, jus gentium und jus civile, sich vom Naturrecht, das aus der lex naturalis fließt[17], abheben, zeigt Thomas selbst, wo er positives und Naturrecht gegeneinander abgrenzt. „Es gibt“, so sagt er[18], „zwei Wege (modi), auf denen das positive menschliche Recht sich vom Naturgesetz herleitet: 1. auf dem Wege der Schlußfolgerung (ratiocinium), wie das beim jus gentium der Fall ist, und 2. auf dem Wege der konkreten Begrenzung (per determinationem) wie beim jus civile.“ Das jus gentium setzt sich also aus „Folgerungen“, das jus civile aus „Festsetzungen“ (conclusiones — determinationes) zusammen.

Was konkrete Begrenzung bedeutet, ist leicht ersichtlich: man denke nur an die tatsächliche Festsetzung von Schreibgebühren, Steuern, Lohnsätzen und ähnlichen Fällen der Spezifizierung. Derartige Gesetze tragen ausschließlich kontingenten und partikulären Charakter. Sie befassen sich mit praktischen Regelungen von Einzelfällen und konkreten Details und unterliegen der Willkür des Gesetzgebers. Das jus civile wird also Recht durch den rechtsetzenden oder deklaratorischen Akt des Staatswillens (bzw. der gesetzlichen Organe) oder durch die in diesem oder jenem Staate übliche Gewohnheit.

---

[15] Summa theologica 1, 2, q. 95, a. 4, ad 1.
[16] Summa theologica 2, 2, q. 57, a. 3, ad 3.
[17] Die Scholastik, die mehr Gesetzes- als Rechtsphilosophie trieb, definiert Recht durch das Gesetz, fragt also zuerst nach Inhalt und Form des Gesetzes. An der Spitze steht das ewige Gesetz, das die Ordnung bestimmt.
[18] Summa theologica 1, 2, q. 95, a. 2 und 4.

In polarem Gegensatz dazu steht das jus naturale, das durch die lex naturalis, das Spiegelbild der lex aeterna, bestimmte Naturrecht. Die Sätze des Naturrechts sind unveränderlich und absolut, der Willkür des Gesetzgebers entrückt. Sie haben nicht im menschlichen Willen ihr Ursprungs- und Verpflichtungsprinzip, sondern entstammen als Ausdruck einer unveränderlichen sittlichen Weltordnung der Wesenheit Gottes. Es sind ohne weiteres einleuchtende Sätze, die kein menschliches Zutun, Herumvernünfteln, benötigen, sondern durch ihre Materie allein, ohne Operieren mit Prämissen ewige, absolute, allgemeine Gültigkeit haben. Darum sind sie der vernünftigen Natur so angepaßt, daß sie gleichsam intuitiv erkannt werden. Ausgangspunkt ist die Ordnungsidee, die vom ewigen Gesetz bestimmte Ordnung des Miteinander, des Hingeordnetseins auf Mitpersonen oder Sachen; aber das Kraftfeld von Hinordnungen bildet sich um den Persönlichkeitskern nicht im Sinne eines autonomen Individuums, sondern um eine in einen organisch gestuften Kosmos von Rechten und Pflichten hineingeborene Person.

Das jus gentium nimmt eine Mittelstellung zwischen beiden ein. Mit dem jus civile hat es zunächst das Wesenselement des jus positivum gemein: nämlich, daß es sein Ursprungs- und Gültigkeitsprinzip im menschlichen Konsens hat. Wie es durch die allgemeine Gewohnheit und den Konsens der als Universum aufgefaßten Menschheit entstanden ist, so kann es auch auf demselben Wege wieder aufgehoben und verändert werden, weist also hypothetischen und veränderlichen Charakter auf. „Menschliches Gesetz", sagt Thomas, „kann aus zwei Gründen rechtmäßig verändert werden: 1. seitens der Vernunft, der es ja natürlich ist, von unvollkommener zu vollkommener Einsicht allmählich voranzuschreiten, und 2. seitens der betroffenen Personen, da eine Änderung menschlicher Verhältnisse mit Recht eine Gesetzesänderung zur Folge haben kann."[19] Daneben partizipiert es an der absoluten Gültigkeit des Naturgesetzes, da ja die erste Prämisse ein allgemeines, ewig gültiges Natur-

[19] Summa theologica 1, 2, q. 97, a. 1.

gesetz darstellt. Mit anderen Worten: Das jus gentium weist einen Doppelcharakter auf, einen hypothetischen „aus menschlichem Zutun" stammenden und einen absoluten, menschlicher Willkür entrückten Faktor.

Weiter führt uns Thomas nicht: Die scheinbaren Gegensätze bleiben bei ihm unerklärt und unüberbrückt. Er war eben erst der große Pionier in der Systematisierung des Gedankengutes, das die Vorzeit aus der Antike überliefert hat, und hatte die vitale Unterscheidung noch nicht klar erkannt, die zum ersten Male bei Suarez in scharfes Relief gesetzt wird: die Unterscheidung zwischen der aus dem Naturrecht fließenden Verpflichtungskraft, die die Innehaltung der einmal eingeführten Institution verlangt, solange letztere zu Recht besteht, und dem die Verpflichtung bedingenden kontingenten Faktum, der Setzung einer solchen Institution. Erstere gehört in die Rechtssphäre des jus naturale und ist meist negativen Inhalts: „Du sollst nicht", letztere in die Rechtssphäre des jus gentium.

Suarez gibt das bekannte Beispiel der Unverletzlichkeit von Gesandten. „Sind einmal Gesandte unter einem gegebenen Vertrage zugelassen, so hat zwar ein solcher Vertrag das jus gentium zur Voraussetzung und verdankt diesem seine Einführung, aber die Immunität zu verletzen verstößt gegen das jus naturale, weil das gegen Treue und Gerechtigkeit wäre."[20] Im Anschluß daran stellt Suarez drei Seiten einer solchen menschlichen Einrichtung heraus:

1. die partikuläre Fassung des Vertrags, die ordnungsgemäß Gegenstand des Staatsrechtes ist;
2. die zugrunde liegende Voraussetzung: die allgemeine Institution der Verkehrs- und Vertragsfreiheit, die der weiteren Sphäre des Weltrechtes angehört;
3. die Verpflichtung zur Innehaltung des einmal abgeschlossenen Vertrages, die in den Bereich des unverletzlichen Naturrechtes fällt.

Inhaltlich, wenn auch nicht formell und mit aus-

[20] Franciscus Suarez, De legibus II, 19, 7.

drücklichen Worten, findet sich diese Dreiteilung auch bei Thomas[21] und liegt seinem Rechtssystem zugrunde. Dieselbe Dreiteilung durchdringt auch alle mittelalterlichen Sozialtheorien und volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastiker. Durchgehends führen die scholastischen Denker die allgemeinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Einrichtungen, Privateigentum, Dienstverhältnisse, Sklaverei, auf das Weltrecht zurück, während die konkrete Regelung der Einzelheiten und die nähere Ausgestaltung dieser allgemeinen Einrichtungen durch das Staatsrecht bestimmt wird. Gleichzeitig wird die verpflichtende Kraft, die die Innehaltung der einmal getroffenen Anordnungen vorschreibt, aus dem Naturrecht hergeleitet. Die Verpflichtung besteht aber nur solange, als die Institution als solche gültig ist und zu Recht besteht. Ihre Gültigkeit hängt wesentlich vom stillschweigenden oder formellen Konsens der menschlichen Gesellschaft ab. War zum Beispiel Sklaverei nicht mehr länger als weltrechtliche Institution anzusprechen, so konnte ihr auch keinerlei Verpflichtung mehr anhaften.

Der Institution des Privateigentums liegt als naturrechtliches Prinzip, aus dem sie als „praktische Schlußfolgerung" gezogen wird, das allgemeine mit der menschlichen Natur gegebene Verhältnis des Menschen zu seiner sachlichen Umwelt zugrunde, das auf seiner vernünftigen Natur begründete „naturale dominium super creaturas" (S. th. 2, 2, q. 66, a. 1, ad 1), sein Recht, ja die Notwendigkeit, äußere Dinge zu benützen. Thomas macht die zwar selbstverständliche, aber wichtige Unterscheidung zwischen Eigentum als Genus und Privateigentum als einer Spezies. Nur Eigentum

[21] Vgl. Summa theologica 1, 2, q. 95, a. 4, wo er sagt: „Unter das Weltrecht fallen alle jene Dinge, die als Folgerungen aus dem Naturgesetz als Prinzip hergeleitet werden, wie z. B. gerechtes Kaufen und Verkaufen und derartige Beziehungen, ohne die die Menschen nicht zusammenleben können — ein Zusammenleben, das zum Naturrecht gehört; denn der Mensch ist von Natur aus gesellig." Das naturrechtliche Prinzip ist hier das Zusammenleben; bestimmte Typen von sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen, „Folgerungen aus dem Gesetze der Geselligkeit" sind weltrechtlicher Geltung, Einzelbestimmungen, z. B. Preisfixierungen, würden staatsrechtlicher Art sein. Aber die Verpflichtungskraft fließt aus dem ersten, naturrechtlichen Prinzip.

im generischen Sinne, das heißt abstrahiert von den kollektiven oder individuellen Existenzformen, ist naturrechtlich begründet.

Die Einrichtung des Privateigentums ist weltrechtliche Institution, weil sie eine „Folgerung", nämlich die praktische, durch die natürlich-konkreten Verhältnisse diktierte, wenn auch sehr naheliegende Schlußfolgerung aus jener natürlichen Verfügungsgewalt (dominium naturale) darstellt und auf allgemein menschlicher Übereinkunft beruht[22]. Das Naturrecht kennt ja keine Eigentumsunterschiede (vgl. die oben zitierte Stelle 2, 2, q. 66, a. 2, ad 1, m), und darum mußten sich die Menschen eine Institution erdenken — die sich freilich als „leichte" und „naheliegende" conclusio ergab —, eben die Einrichtung des Privateigentums, die also in die Sphäre des Weltrechts fällt und somit keine absolute, ewige und unbedingte Gültigkeit hat, sondern hypothetischen, bedingten Charakter trägt, insofern sie eben auf (stillschweigender) menschlicher Übereinkunft, Gewohnheit und Konsens beruht.

Die konkrete Eigentumsordnung beruht auf formeller Übereinkunft, da die aktuelle Besitzverteilung „secundum condictum" und die nähere Besitzregelung „per determinationem" erfolgt, gehört also ins Gebiet des jus civile, des Staatsrechtes und ist, wie dieses, kontingenter, veränderlicher Natur.

Die Unverletzlichkeit des Eigentumsrechtes, die Einhaltung der Institution des Privateigentums und die Beobachtung der ihr entsprechenden Ordnung wird durch das Naturrecht geboten, solange die Institution als solche zu Recht besteht und Gültigkeit hat. Ihre Gültigkeit hängt, wie wir gesehen, vom Konsens der als solidarisch verbunden gedachten menschlichen Gesellschaft ab, der sich natürlich nicht als bestimmte chronologische Tatsache kalendermäßig buchen läßt, wenigstens solange das „Weltparlament" noch nicht Wirklichkeit geworden ist.

[22] Diese im Rahmen des ganzen Systems gegebene Auslegung erscheint mir als die einzig mögliche und gerechtfertigte Interpretation des obigen dunklen, viel diskutierten Textes.

Hat Thomas so die Erlaubtheit von Privateigentum prinzipiell und a priori damit begründet, daß es „als praktisch aus dem Naturrecht gefolgerte Einrichtung — und somit vom Menschengeist geschaffene Ergänzung zu diesem (iuri naturali superadditur per ad inventionem rationis humanae)" — unter der Sanktion des Naturrechtes steht (natürlich solange eben die ratio humana keine andere Ergänzung dazu erfindet!), so gibt er im Anschluß an Aristoteles auch Argumente, die vom Boden der Erfahrung ausgehen und nicht nur die Erlaubtheit, sondern auch die Notwendigkeit von Privateigentum dartun. Dabei macht Thomas eine scheinbar ganz moderne Unterscheidung zwischen Produktions- und Konsumtionseigentum, der er freilich eine der modernen Auffassung entgegengesetzte Wendung gibt. Produktionseigentum soll privater Natur sein, während Konsumtionseigentum der privaten Willkür entzogen und sozial geregelt werden soll. Wollte man schon den Ausdruck gebrauchen, so könnte man bei Thomas allenfalls von einer Sozialisierung der Konsumtivgüter und einer Privatkontrolle der Produktivgüter sprechen. Thomas ist aber ein Kind seiner Zeit und denkt in den Kategorien seiner Zeit, in der das Feudalsystem der Wirtschaftsorganisation sein charakteristisches Gepräge verlieh.

Die Notwendigkeit von Privateigentum auf dem Gebiete der Produktion wird durch drei Gründe erhärtet: 1. „de communibus nullus curat nisi modicum valde", gemeinsames Gut wird nur sehr nachlässig bewirtschaftet; denn es fehlt der psychologische Antrieb zum Eigenerwerb. „Jedermann ist mehr interessiert, für sich zu produzieren, denn für viele andere oder alle." 2. Würde jeder jedes unterschiedslos produzieren können, so würde sich Konfusion[23] ergeben. „Menschliche Geschäfte werden mit mehr Ordnung geführt, wenn jeder eine besondere Aufgabe hat, zu produzieren." Im Kommunismus gäbe es keine rechte Arbeits- und Berufsordnung. 3. Der soziale Friede ist so allein gewähr-

[23] Die durch die Gilden ausgeübte, auf Bedarfsdeckung strikte eingestellte Kontrolle erscheint Thomas so selbstverständlich, daß er als Alternative nur „Konfusion" kennt.

leistet; denn „wir sehen, daß Streitigkeiten unter jenen häufiger vorkommen, die etwas gemeinsam als eine Körperschaft besitzen". — Im Kommunismus höre der Streit um Benutzung der Güter nie auf; „wenn sie keinem gehören, wollen alle sie haben". Die angezogenen Beweisgründe[24] beweisen nur eine praktische Notwendigkeit, die praktische Unentbehrlichkeit einer auf Privatkontrolle aufgebauten Organisation der Beschaffung und Austeilung der Wirtschaftsgüter (potestas procurandi et dispensandi), und bieten so nur eine spezialisierte Motivierung für die bereits prinzipiell angenommene kontingente Natur der Institution und technischen Ausgestaltung des Privateigentums[25].

Bejaht so Thomas Sondereigentumsrecht, solange es als Netzwerk juristischer Beziehungen in Betracht kommt, durch das die Schaffung von Wirtschaftswerten geleitet wird, und diese aufeinander zugeordnet werden, so stellt er sich damit auf den Boden der damaligen Wirtschaftswirklichkeit mit ihrer Ständegliederung und Arbeitsteilung. Doch steht er auch mit beiden Füßen auf dem Boden der patristischen Überlieferung, wenn er nichts von derartigen exklusiven Rechten in Fragen der Konsumtion oder des endgültigen Gebrauches der Wirtschaftsgüter wissen will. „Quoad usum" soll der Mensch äußere Dinge nicht als sein Eigentum inne haben, sondern als Gemeingut. (S. th. 2, 2, q. 66, a. 2, vgl. Aristoteles, Pol. VII, 10.) Wo es um die konkrete Verwendung und Aktualisierung des in den aufgehäuften Gütern bestehenden potentiellen Wohlstandes geht, da gibt es keine Eigentumsrechte außer solchen, die auf standesgemäß gegliederten, gegeneinander (wohl) abgewogenen Bedürfnissen aller Individuen begründet sind. Sein Beweisgang ist sehr kategorisch und beruht auf der eben dargelegten Stufenordnung der Rechte. „Gottesrecht und Naturrecht bricht Menschenrecht, sei es Weltrecht oder Staatsrecht", das ist das zugrunde liegende

[24] Summa theologica 2, 2, q. 66, a. 2.

[25] Thomas kann sich gar nicht genug tun, die bedingte Natur der Eigentumsrechte zu unterstreichen. Ein eigener Artikel (2, 2, q. 57, a. 3) dient der metaphysischen Unterscheidung und Abgrenzung des Eigentumsrechtes und ähnlicher zweckhaft bedingter Rechte gegenüber dem absoluten Naturrechte.

Prinzip. „Was menschlichen Rechtes ist, kann göttlichem oder natürlichem Rechte keinen Abbruch tun. Nun sind aber, gemäß der von der göttlichen Vorsehung eingesetzten Naturordnung, die materiellen Dinge dazu bestimmt, die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Folglich wird das Recht eines Menschen auf Befriedigung seiner Bedürfnisse mit derartigen Dingen nicht geschmälert durch die Verteilung und Aneignung der Dinge, die ja doch nur auf Menschenrecht basieren. Aus diesem Grunde sind auch jene Sachgüter, die jemand über seine Bedürfnisse hinaus besitzt, nach striktem Naturrecht dem Unterhalte der Bedürftigen geschuldet"[26]. „Zeitliche Güter", so sagt er an einer anderen Stelle, „die durch Gottes Vorsehung einem Manne gegeben sind, gehören zwar tatsächlich ihm, soweit proprietas im Sinne von Eigentumsrecht in Frage kommt; aber in ihrem Gebrauche dürfen sie nicht nur ihm zugehören, sondern auch anderen, die aus dem, was für ihn überflüssig ist, unterstützt werden können"[27]. Auch hier entzieht er wieder die Konsumtion der exklusiven privaten Verfügungsgewalt. Im Falle äußerster Not ist darum eine Person naturrechtlich gerechtfertigt, sich aus des anderen Hab und Gut zu nehmen, was sie braucht, wenn niemand helfen will. „Alle Dinge sind Gemeingut im Falle extremer Not. Darum darf einer, der in solcher Notlage ist, des anderen Güter nehmen, um sich zu retten, falls er niemand finden kann, der ihm bereitwillig etwas gäbe"[28].

So recht ein Kind seiner Zeit, denkt Thomas zunächst, wenn nicht fast ausschließlich, an private Betätigung, an individuelles „dispensare" als den Weg zum sozialen Ausgleich, der natürlich innerhalb der Standesordnung gedacht wird. Almosengeben ist ihm die typische Form der sozialen Hilfe.

[26] Summa theologica 2, 2, q. 66, a. 7. Ob man angesichts dieses von Thomas vertretenen „Konsumtionskommunismus", der natürlich im Licht der mittelalterlichen Standesidee zu begreifen ist, von einer „Umbiegung der patristischen Lehre ins Gegenteil" sprechen kann, wie Gg. Wünsch (Evangelische Wirtschaftsethik 1928, S. 666) es tut, ohne den Versuch eines Beweises für seine Aufstellung, ist doch recht fraglich.

[27] Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5, ad 2.

[28] Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5, ad 3, und 2, 2, q. 66, a. 7.

Gelegentlich verweist er allerdings auf das „dominium eminens" des Staates, der civitas, der eine Erzwingungsgewalt zukommt, den rechten Gebrauch von Eigentum zum Wohle der Gemeinschaft zu sichern. Nur müssen die durch Gesetzgebung aufgelegten Bürden billig und gerecht sein — „secundum aequalitatem proportionis". „Da jeder Mensch Teil der Gemeinschaft ist, so gehört jeder in all dem, was er ist und hat, der Gemeinschaft an, geradeso wie ein Teil in all dem, was er ist, dem Ganzen zugehört..., so daß aus diesem Grunde Gesetze, die proportionierte Bürden auferlegen, gerecht sind und im Gewissen binden."[29] Im engen Anschluß an Aristoteles (Pol. II. 5.) macht er sich dessen Auffassung von der gesetzgeberischen Aufgabe, den Gebrauch des Privateigentums zu regeln, zu eigen. „In beiden Systemen", so sagt er, „dem des Privateigentums wie des Grundeigentums, läßt sich Gutes finden. Aber wenn das Eigentum privat ist und durch richtige Gesetze und Gewohnheiten dafür Sorge getragen wird, daß die Bürger ihre Güter mit anderen teilen, dann wird so ein System die Vorzüge der beiden in sich vereinen. Wie der Gebrauch von Privateigentum gemeinschaftlich zu gestalten ist, dafür muß der gute Gesetzgeber Vorsorge treffen."[30] Im übrigen schweigt sich Thomas über nähere Möglichkeiten einer staatlich organisierten Regelung des Gebrauches von Privatbesitz oder auch nur über eine irgendwie gedachte staatlich organisierte Sozialhilfe aus. Es war eben noch die Zeit kleiner Wirtschaftseinheiten, und der einzelne sah sich in die kleine Welt der Gilden und des Kirchspiels, innerhalb dessen sich sein Leben abspielte, hineingestellt.

Auch hat Thomas die Kirche als das große Almosen- und Verwaltungsinstitut vor Augen[31], dem er als echt mittelalterlicher Mensch den Vorzug vor dem gesetzgeberischen und exekutiven Mechanismus des Staates gibt. Die Kirche geht vor allem dem individuellen Eigentümer mit einem streng nach Verpflichtungen abgestuften Sittenkodex an die Hand,

[29] Summa theologica 1, 2, q. 96, a. 4.
[30] Com. in Aristot. Pol. II, l. IV.
[31] Vgl. Summa theologica 2, 2, q. 87, a. 3, ad 1.

nach dem er seinen Eigentumserwerb wie Eigentumsgebrauch, sowie sein ganzes wirtschaftliches Verhalten zu richten und zu regeln hat. In der Kontrolle des Privatgewissens durch die Beichte und der Kontrolle des öffentlichen Gewissens, sowie in der Beherrschung der öffentlichen Meinung durch die zentrale Lehrautorität und Ausübung des Predigtamts, besitzt die Kirche auch den wirksamen Mechanismus, der im Sittenkodex theoretisch geforderten Ordnung zur praktischen, wenn auch keineswegs lückenlosen Anerkennung und Durchführung zu verhelfen. Eine Würdigung, die der thomistischen und mittelalterlichen Eigentumslehre möglichst gerecht zu werden sucht, darf diesen mächtigen Faktor der effektiven Gewissensbildung und Gewissenskontrolle durch die Kirche nicht übersehen. Nur so ist auch erklärlich, warum Thomas keine Schwierigkeit darin erblickt, das „dispensare" der Güter der privaten Verfügungsgewalt zu überlassen. Der Einzelperson obliegt allerdings die heilige Pflicht, aus Gerechtigkeit aus ihren „überflüssigen Gütern" Almosen zu geben[32], und die strengste Verpflichtung, dem in extremer Notlage befindlichen Mitmenschen, selbst unter Verzicht auf zwar nicht unbedingt notwendige, aber doch recht dringende Eigenbedürfnisse, zu helfen[33]; aber trotzdem überläßt Thomas es der Klugheit und Aufrichtigkeit des Dispensators[34], also dem Urteile des einzelnen, den Grad der Not, der eine solche Verpflichtung auferlegt, sowie die Grenzlinie zu bestimmen, jenseits welcher die weite und vage Provinz der bona superflua liegt. Natürlich muß die Abgrenzung nach gewissen objektiven Maßstäben erfolgen und ist bis zu einem gewissen Grade der Willkür des Individuums entrückt. „Weder der mäßige Gebrauch des Reichtums noch der gute Glaube des Dispensators dürfte noch dort plädiert werden können, wo ein Mann wissentlich sich in überflüssige

[32] Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5.

[33] 2, 2, q. 61, a. 1, ad 4. Diese Verpflichtung erwächst nach Thomas aus der justitia legalis, die man am besten als Sozialgerechtigkeit charakterisieren kann. „Der justitia legalis obliegt es, das, was Privatpersonen gehört, aufs Gemeinwohl hinzuordnen" (a. a. O.).

[34] Quodlib. 8, a. 12.

Ausgaben für Bankette und dergleichen Luxusparaden stürzt, und es besteht kein Zweifel, daß so ein Mann sich schwer versündigt in solchen Fällen."[35]

Das eigentliche Problem lag freilich gerade in der Messung und Definition des „Überflusses", der sich ja wegen des zu berücksichtigenden sozialen Elementes, eben des Standesideals, nur moralisch abschätzen ließ. Schon bei Thomas ist das später geläufige Schema zugrunde gelegt, das die Güter in 1. necessaria, 2. convenientia (superflua naturae) und 3. luxuriosa (superflua naturae et status) einteilt. Auf diese Weise wird die konventionell als Eigentum eines Mannes bezeichnete Gütermasse unter dem Gesichtspunkte der Vermögensverwendung analysiert, um die praktische Anwendung des an sich vagen, nach dem Stande abgestuften Prinzips des Konsumtionskommunismus zu ermöglichen.

Auf der untersten Stufe, dem Bereiche der baren Lebensnotwendigkeiten, kommt dem Prinzip die intensivste uneingeschränkte Wirkungskraft gegenüber jeder höheren Stufe zu. Jeder Mensch hat ein natürliches Recht auf die Lebensnotwendigkeiten, und im Falle äußerster Not geht sein Anspruch dem jedes höheren Lebensstandards vor. Wer seine Hilfe einem in solcher Lage befindlichen Mitmenschen versagt, sündigt schwer, und der Mann in solcher Not hat das Recht, zu nehmen, was er braucht, um sein Leben zu fristen. Es ist sein und gehört ihm nach dem Naturrecht.

Über dem Niveau der bloßen Existenzmöglichkeit erhebt sich die zweite Stufe des mäßigen Lebenskomforts, der durch Tradition und Autorität für die einzelnen Stände festgelegte Lebensstandard. Hier sind die Maßstäbe relativ zu nehmen. Der Luxus des einen mag eine Notwendigkeit für den andern bedeuten. Immerhin gibt es für jeden Stand ein Durchschnittsniveau, das den Gradmesser der „Convenientia" abgeben kann. Hier ist die Wirkungssphäre des Kommunismus im Gütergebrauch insofern eingeengt, als nur die Verpflichtung besteht, offensichtlich schwerer Not des Mitmenschen beizuspringen, falls keine andere Hilfe zur Hand

[35] Quodlib. 6, a. 12, corp. und ad 4.

ist (S. th. 2, 2, q. 32, a. 5, ad 3). Doch wird auch hier die Liebe weitergehen, als die strenge Gerechtigkeit verlangt.

Was die dritte Stufe, den Bereich des Luxus, angeht, so erweitert sich hier der Pflichtenkreis gegenüber den unteren Stufen in solcher Ausdehnung, daß ihm praktisch die Daseinsberechtigung abgesprochen wird. Das „kommunistische" Konsumtionsprinzip findet hier die extensivste Anwendung. Niemand hat ein Anrecht auf luxuriöse Lebenshaltung über seinen Stand hinaus, solange es Mitmenschen in der Kommunität gibt, die das Minimum der ersten und zweiten Stufe entbehren müssen. Und das wird wohl praktisch immer der Fall sein. „Der Herr", sagt Thomas, „gebietet uns, den Armen nicht nur den zehnten Teil unseres Einkommens, sondern all unsere überflüssigen Güter zu geben."[36] Die Kommunität ist eben für Thomas ein organisches Ganzes mit höheren und niederen Stufen oder Ständen, deren Konsumtionsrecht sich nach ihrer Stellung im Organismus und ständischen Stufenlage richtet. Der wirtschaftende Mensch ist ihm kein isoliertes Wesen, sondern hineingestellt in ein System von sozialen Beziehungen und Verflechtungen, ja geradezu organischer Bestandteil des Ganzen.

Die klaren markanten Sätze des Aquinaten haben späteren scholastischen Autoren manches Kopfzerbrechen verursacht. Zwar ließ schon die Sprache der Kirchenväter keinen Zweifel bestehen, daß eine Einzelperson moralisch nicht mehr Eigentümer des die standesgemäße Bedarfsdeckung übersteigenden Überschusses sei und Almosen den Armen als ihr gutes Recht zukommen; doch fehlte bei ihnen der wissenschaftliche moralphilosophische Unterbau, und so blieb Spielraum genug, vage Verpflichtungen durch verschiedene apologetische Wendungen hinwegzudistinguieren. Thomas macht mit aller wünschenswerten Klarheit deutlich, daß das Eigentumsrecht auf Produktionsgüter mit einer sozialen Hypothek belastet ist und das Eigentumsrecht auf Konsumtionsgüter eine obere quantitative Grenze hat, jenseits welcher

[36] Summa theologica 2, 2, q. 87, a. 1, ad 4.

die Rechte der Gemeinschaft automatisch in Kraft treten und die Gemeinschaft wenigstens Miteigentümer, wenn nicht einziger Eigentümer wird. Der Streit, namentlich der späteren Scholastiker, ob justitia oder caritas der letzte Verpflichtungsgrund zum Almosengeben aus den „überflüssigen Gütern" sei, hängt innerlich mit dem Problem zusammen, ob jenseits der dem Individuum moralisch gezogenen Konsumtionsgrenze sein Eigentumsrecht überhaupt aufhört oder weiter besteht zusammen mit dem in Kraft tretenden Eigentumsrecht der Kommunität. Aus der Tatsache, daß Thomas dem Individuum das „ius dispensandi" zugesteht, folgt zunächst nur, daß ihm die durch Tradition gegebene Methode der privaten Güterverteilung als der praktische Ausgleichsapparat vorschwebt und ein von der Kommunität organisierter technischer Mechanismus zu desem Zwecke unbekannt ist. Jedenfalls ist der private Dispensator ebenso eingebettet in den Rahmen des organischen Ganzen wie der private Produzent, und ist daher ebenso wesentlich sozial gebunden und sozial orientiert, wie dieser es sein soll. Wie daher ein Fürsichsein und Fürsichwirtschaften zugleich ein Miteinandersein bedeutet, so ist auch ein Haben zugleich ein Anteilhaben. Der private Dispensator ist so das ausführende Organ, der Vollstrecker des Kommunitätsrechtes, dessen Ausübung sich Thomas nur innerhalb und vermittelst der engen typisch mittelalterlichen Sozial- und Wirtschaftseinheiten, wie der Gilde, des Kirchspiels, wohl auch der Stadt, vorstellt.

Die widerstreitenden Ansichten der Scholastiker, ob Liebe oder Gerechtigkeit zum Almosengeben aus dem überstandesgemäßen Einkommen verpflichte, sind vielfach nur ein Streit ums Wort, weil viele von ihnen nicht strenge zur justitia commutativa gehörige Verpflichtungen unter den Sammelbegriff „ex caritate" einreihten. Ihre Anschauungen lassen sich, wie ein Studium ihrer recht gleichförmigen Gedankengänge überzeugt, auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Alle sind einig, daß der in Frage kommende Überschuß, gleichviel, ob der derzeitige Besitzer ein Mitrecht hat

oder nicht, moralisch Gemeinschaftseigentum ist und auch zur Deckung der Bedürfnisse aller verwendet werden sollte. Aber diese oder jene partikuläre Person, dieser oder jener praktische Fall kann, abgesehen von dringenden Notfällen, den Anspruch auf Hilfe nicht auf die Gerechtigkeit an sich gründen; denn Rechte müssen determiniert sein nach Objekt und Subjekt des Rechtes. Da eine geeignete Einrichtung seitens der Kommunität, diesen Überschuß flüssig zu machen, fehlt, bleibt soziale Hilfe aus Nächstenliebe die praktische Alternative, was aber nichts an der Verpflichtung ex justitia legali gegenüber der Kommunität ändert. Sollte sich ein geeigneter gerechter Mechanismus finden, der ein direktes Eingreifen der Kommunität ermöglicht, so wäre der Besitzer des „Überschusses" aus sozialer Gerechtigkeit verpflichtet, ihn auszuhändigen. Das unbestimmte Element, das in seiner Beziehung zum konkreten Einzelfalle liegt, wäre ausgeschieden.

Auf diese Weise dürften sich diese Gegensätze harmonisieren lassen. Jedenfalls sind alle Scholastiker jeder Schattierung sich einig,

1. daß die Institution des Privateigentums nicht auf absolutem Naturrecht oder göttlichem Rechte, sondern auf Menschenrecht beruht, sei es Weltrecht oder Staatsrecht[37];
2. daß das Sondereigentumsrecht mit einer sozialen Hypothek belastet ist und das Gemeinschaftsganze — schon aus dem Bedarfsdeckungsprinzip, noch mehr aber aus dem Organismusprinzip heraus — einen Rechtsanspruch (ex justitia legali) auf das das standesgemäße Auskommen überschießende Einkommen der einzelnen hat, dessen Dringlichkeit sich eben nach den Bedürfnissen der einzelnen Glieder des Ganzen richtet;
3. daß, wo nicht Pflicht der Gerechtigkeit drängt, eben weil die Gesamtheit nicht urgiert, wenigstens Pflicht

[37] Duns Scotus spricht von einem naturgesetzlichen Kommunismus und sagt von der lex naturae: „ipsa autem determinavit in natura humana hoc, quod omnia essent communia" (Gent. IV, 15. q. 2).

der Liebe besteht, von den den Standesbedarf übersteigenden Gütern notleidenden Mitmenschen mitzuteilen. Erst spätere Moralisten glaubten, einen geringen Prozentsatz dieser Güter als Minimum festsetzen zu können, wodurch der gesamten Verpflichtung, sei sie aus justitia, sei sie aus caritas, Genüge geleistet werde.

Wie der Eigentümer ex justitia legali[38] der Kommunität gegenüber (ex caritate bestimmten Mitmenschen gegenüber) verpflichtet ist, so ist diese gegenüber allen Eigentümern als Einzelgliedern des Ganzen ex justitia distributiva verpflichtet, für eine gerechte Verteilung der Rechte und Bürden und Aufrechterhaltung einer gerechten Besitzordnung zu sorgen. Zur Beurteilung einer gerechten Besitzverteilung darf nicht nur die Hinordnung von Sachen und Leistungen auf eine Privatperson (also auch nicht nur Arbeit, wie bei Locke), sondern auch deren Stellung im Gemeinschaftsganzen berücksichtigt werden. Die justitia distributiva ist so eingebettet in die justitia legalis[39]. Ein System von Rechten ist somit aufs innigste verwoben mit einem System von Verpflichtungen. Absolute, dienstfreie Rechte kennt die mittelalterliche Welt ebensowenig wie pflichten- und verantwortungslosen Besitz. Aufgabe der mittelalterlichen Summen, der vielen moraltheologischen Entscheidungsbücher war es, das „Seinsollende", die sorgfältige Stufung und Gliederung dieser Rechte und Verpflichtungen, wie sie nach kirchlicher Meinung galten, herauszuarbeiten. Sie waren aber nicht nur theoretisch abstrakte Thesenbücher, sondern sollten als praktische Handbücher zur Gewissensleitung im Beichtstuhle dienen. Ohne die im Beichtstuhl geübte Gewissenskontrolle und Beherrschung der öffentlichen Meinung durch die Lehrautorität der Kirche wäre zum Beispiel die thomistische, typisch mittelalterliche Forderung eines nach Stufen der Be-

[38] Zu den Unterschieden zwischen justitia legalis, die die Beziehungen der Einzelnen zum Ganzen regelt, und justitia distributiva, die die Beziehungen der Gemeinschaft zum Einzelnen regelt, vgl. Summa theologica 2, 2, q. 58, a. 5 bis a. 7 und 2, 2, q. 61, a. 1, ad 4.

[39] F. Keller, Die öffentlich rechtliche Bedingtheit des Sondereigentumsrechts in Soziale Revue 27 (1927), S. 540ff.

dürfnisdringlichkeit und nach verschiedenen Besitzkategorien gegliederten Konsumtionskommunismus nur eine Utopie gewesen unter all den vielen Idealträumen, die im Museum der Sozialgeschichte als Kuriosa angestaunt werden. Daß sie das nicht war, sondern dem mittelalterlichen Wirtschaftsleben, wie es im Feudal- und Gildewesen verkörpert ist, einen eigenartigen Stempel aufprägte, verdankt sie nicht diesem oder jenem individuellen Autor, sondern dem Umstande, daß es eben die Auffassung der Kirche war.

Anmerkung. Die Untersuchung der viel diskutierten Frage, ob Thomas und die Scholastik die patristische Lehre unter dem Einflusse des römischen Rechtes mittelst des Begriffes des jus gentium „umgebogen und ins Gegenteil verkehrt haben", haben wir absichtlich hier ausgeschlossen, da es uns um die Darstellung der tatsächlichen scholastischen Lehre ging, gleichviel ob diese eine Umbiegung früherer Ansichten darstellt oder nicht.

Brentano glaubt an eine solche Kursänderung. Vgl. „Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte". Leipzig 1923. III.: Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, und V.: Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum. Auch Wünsch, wie bereits zitiert, sowie Conrad Noel, Socialism in Church History. — Zur Gegenansicht vgl. Otto Schilling, Die christlichen Soziallehren. 1926; Abbé Calippe, Le Caractère sociale de la Propriété in La Semaine Sociale de France. 1909. p. 111ss., 124ss.; Carlyle, Property in Mediaeval Theology in „Property, Its Duties and Rights". London 1913; George O'Brien, An Essay on Mediaeval Economie Thought. London 1920. p. 41ff. Nur wenige der erstgenannten Vertreter berücksichtigen die wesentliche thomistische Unterscheidung zwischen potestas procurandi et dispensandi und potestas utendi („quoad usum"), die den Schlüssel zur Beurteilung seiner Lehre bildet.

Zweites Kapitel.

Die charakteristische Lehre vom gerechten Preise.

§ 1. Das Äquivalenzprinzip.

Die „Lehre vom gerechten Preis" ist der Schlüssel zum Verständnis der volkswirtschaftlichen Anschauungen im Mittelalter und ist tief in der naturrechtlichen Betrachtungs-

weise der mittelalterlichen Kanonisten und Moralisten verwurzelt. Wie das Eigentum selbst, so steht auch der Erwerb und Austausch von Eigentum in jedweder Form unter der Herrschaft des allumfassenden, auf naturgesetzlichen Grundlagen aufgebauten Sittenkodex. Eine dem Wirtschaften oder Handel immanente Eigengesetzlichkeit anzunehmen, die von jener Herrschaft emanzipiert wäre, wäre als schriller Mißton zum harmonischen System der das Gesamtverhalten der Menschen regelnden, durch Tradition und Autorität gegebenen sittlichen Grundsätze empfunden worden[40].

Wie bei der Eigentumslehre, so sind auch beim gerechten Preis die naturrechtliche Grundlage, die auf das jus gentium menschlicher Übereinkunft gestützte Einrichtung des Verkehrs durch Tausch- und sonstige Verträge, endlich die durch Naturrecht garantierte Sanktion zu unterscheiden, die zur Beobachtung und Innehaltung dieser Verträge verpflichtet, solange sie in Kraft und Brauch sind.

Die der Natur der Dinge entsprechende rechte Ordnung des Soziallebens, die vom Scholastiker nicht nur als Form, sondern auch als materialer Wesensinhalt der Dinge, damit letztlich auch als Zweck, geschaut wird, fällt in das Bereich des justum, und es ist Aufgabe der Gerechtigkeit, die eben das justum zum Objekt hat, als justitia legalis die rechte Unter- und Hinordnung der einzelnen als Glieder auf das Gemeinschaftsganze und sein Ziel — als hoheitsrechtliche justitia distributiva die rechte Verteilung der Lasten und Nutznießungen seitens des Gemeinschaftsganzen an seine Glieder und als justitia commutativa das nach Recht geordnete Nebeneinander von einzelnen als Gleichen zu regeln.

Geht also die justitia legalis auf das bonum commune und verlangt eine Preisregelung, mit der das Gesamtwohl bestehen kann, so regelt die justitia commutativa das Mein und Dein

---

[40] Rommen verweist auf den Fortschritt, den die rechtsphilosophische Spekulation der Scholastik über Aristoteles hinaus dadurch machte, daß sie nach dem justum nicht nur als dem formell Richtigen, sondern nach dem justum als Inhalt fragte, womit sie zur Würdigung der gesellschaftlichen Ordnung und Zusammenhänge und zur „teleologischen Betrachtung" gelangte. S. 53.

unter Individuen, nicht als ob sie zwischen Mein und Dein erst Grenzen zu ziehen hätte, sondern um unter Voraussetzung der als zu Recht bestehend angenommenen Grenzen ihre Innehaltung zu überwachen. Darum verlangt sie im Eigentumsaustausch strenge Innehaltung der Gleichheit zwischen dem, was einer gibt, und dem, was einer empfängt.

Methodisch ist dabei von allergrößter Bedeutung, wie Oswald von Nell-Breuning mit Recht betont[41], daß Thomas sowie die Scholastiker überhaupt ihre Untersuchungen nicht beim Kauf/Verkaufvertrag begannen, sondern vom Tauschvertrage ausgingen. Ihre Blickrichtung auf das Tauschverhältnis ist auch für ihre Behandlung des vervollkommneten Tausches, des Tausches vermittelst des allgemeinen Tauschmittels Geld, maßgebend.

Daß Thomas seinen Artikel über justum pretium[42] nur als Spezialfall betrachtet, auf den die allgemeinen, gerade vorher von ihm dargelegten Gerechtigkeitsprinzipien angewendet werden, geht aus dem Artikel selbst klar hervor. Die Grundsätze, die Verträge im allgemeinen regeln, sind auch für den besonderen Kauf/Verkaufvertrag maßgebend. „Kaufen und Verkaufen ist eine für den gemeinsamen Vorteil beider Parteien getroffene Einrichtung. Was nun dem gemeinsamen Vorteile beider dienen soll, darf nicht dem einen Teil mehr Last aufbürden als dem anderen, und darum müssen alle Verträge zwischen ihnen Gleichheit von Gut und Gut einhalten. Da aber der Wert (qualitas) eines Gutes, das in menschlichen Gebrauch kommt, durch den dafür gegebenen Preis gemessen wird — zu diesem Zwecke wurde ja auch das Geld erfunden —, kann die von der Gerechtigkeit geforderte Gleichheit nicht bestehen, wo entweder der Preis die Quantität des Sachwerts übersteigt oder umgekehrt der Sachwert den Preis. Mithin ist es ungerecht und ungesetzlich, ein Gut sowohl für mehr zu verkaufen, als auch für weniger zu kaufen, als seinem Werte entspricht."

---

[41] Oswald v. Nell-Breuning, S. J., Grundzüge der Börsenmoral 1928. S. 50ff.

[42] S. th. II, 11, 77, 1.

Mit dieser allgemeinen, negativen Formulierung des Äquivalenzprinzips ist natürlich noch nicht das dornige Problem gelöst, was die geforderte Gleichheit näherhin konstituiert und was den Sachwert des Tausch- bzw. Preisgutes näherhin bestimmt.

Alle mittelalterlichen Werttheorien gehen zurück auf einen berühmten Augustinustext[43], der mit und ohne Quellenangabe, teils in wörtlicher Anführung, teils in Anklängen die ganze scholastische Literatur durchzieht. So wenig philosophisch durchgebildet die augustinische Wertlehre auch ist, so kommt ihr doch eine fundamentale Bedeutung zu, insofern sie von Anfang an die Verschiedenheit von ökonomischen und ontologischen Werten klar und drastisch hervorhob und durch ihre anschaulichen wirkungsvollen Beispiele von Maus und Brot, Floh und Perle der Begriffsmengerei von ontologischer Würde und ökonomischen Werten ein für allemal vorgebeugt hat.

Dem Doppelcharakter des Tausches als einer individuellen und gesellschaftlichen Funktion entsprechend, erscheint der Valor im Sinne eines Tauschwertes einmal bestimmt durch das objektive Moment der Arbeit und Kosten — labores et expensae —, sodann auch durch das subjektive Moment des Bedürfens — secundum indigentiam.

Die Wertgleichheit besteht also im ersten Falle dann, wenn sowohl auf seiten des Käufers wie des Verkäufers Gleichheit der labores et expensae hergestellt wird. Das stellt schon Albertus Magnus, der Lehrer des heiligen Thomas, fest. Jeder der Tauschkontrahenten fordert nach ihm, „ut tantum et tale recipiat secundum quantitatem et modum, quantum et quale fecit alteri"[44].

Der „gerechte" Tausch stellt also eine Wiedervergeltung „ad rei paritatem" dar[45]. Gleiches soll mit Gleichem vergolten werden, aber nicht secundum aequalitatem rei[46] — ein Schuster, der seine Schuhe tauscht, will nicht dieselbe Zahl

[43] De civ. Dei I, II c. 16. Lateinischer Text siehe v. Nell S. 47.
[44] Eth. lib. V, tract. II, c. 8 (31).
[45] a. a. O. q. (31).
[46] a. a. O. q. (31) „non per aequalitatem rerum commutatatum . . ."

und Qualität von Schuhen wieder dafür erhalten —, sondern secundum aequalitatem proportitionis[47].

Thomas faßt das Wesen dieser Wiedervergeltung und ihr Verhältnis zur justitia communtativa in der Summa, wie folgt, zusammen:

„Similiter etiam nec in commutationibus volontariis esset semper aequalis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus."[48]

Damit die wesentliche arithmetische Gleichheit von Leistung und Gegenleistung zustande kommt, bedarf es einer geometrischen Proportion, da es dem Maße der Gerechtigkeit „Arbeit und Kosten" nicht entspräche, wenn von den Tauschkontrahenten jeder nur ein Einheitsprodukt seiner Tätigkeit übertrüge, etwa ein Baumeister ein Haus und ein Schuster, der mit ihm tauschen will, ein Paar Schuhe; „nam plures expensas facit aedificator in una domo quam coriarius in uno calciamento"[49]. Die Beachtung der Wertgleichheit im Sinne der dargelegten Proportion bildet tatsächlich das Fundament des Tausches und damit des Gemeinschaftslebens überhaupt: denn der Käufer, der „agens" beim Kauf/Verkaufvertrag, muß mit dem Gegenstand, mit dem er bezahlt, so viel an „labores et expensae, Arbeit und Kosten" übertragen, daß der Käufer „patiens" seine Aufwendungen vergütet erhält. Wäre das nicht der Fall, so müßte der Verkäufer zusetzen und bald sein Gewerbe aufgeben[50]. Die Gerechtigkeit bildet somit das Fundament für das Bestehen jedes Gewerbes und letztlich des Gemeinschaftslebens[51].

---

[47] a. a. O. Vgl. die näheren Ausführungen bei: Edmund Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin. Jena 1913. S. 48f.

[48] Summa theologica 2, 2 q. 61, a. 4c. Über die Abhängigkeit des Thomas von Aristoteles siehe Schreiber, a. a. O. S. 40.

[49] Com. in Ar. Eth. Nic. V, l. VIII. h.

[50] Albertus Magnus, Eth. lib. V. tract. II c. 7 (28). „Artes enim illae destruerentur utique, nisi faciens, qui per modum agentis se habet in contractu emptionis et venditionis, tantum et tale faceret, quantum et quale patiens passus est, hoc est vendens, qui per modum patientis se habet in artificiati, quod operatus est laboribus et expensis, commutatione.

Die Idee des objektiven Wertes, die sich nach den labores et expensae, das heißt nach den Beschaffungskosten und der aufgewandten Arbeit bemißt, ist, das sei hervorgehoben, erwachsen aus einer tief sozialen Auffassung des Gemeinschaftslebens: Die Bürger sollen in gleichem Maße füreinander arbeiten und damit auf der Basis der Zusammenarbeit im Gemeinschaftsleben eine Ergänzung ihrer eigenen, infolge der notwendigen Arbeitsteilung spezialisierten und in sich unzureichenden Betätigung ermöglichen. Ihr tiefster Sinn ist der: „multitudo artificum sibi invicem subservientium commanere facit civitatem.“[51]

Die Bestimmung des gerechten Preises, gemessen an dem objektiven Werte, nimmt also ihren Ausgangspunkt von der typisch mittelalterlichen civitas mit ihrer berufsmäßigen arbeitsteiligen Produktion. Die Preise der Waren müssen so bestimmt werden, daß der Produzent außer den Kosten, die er für Herstellung der Waren aufgewandt hat, noch seine Arbeit vergütet erhält; denn ohne Ersatz der Aufwendung und Vergeltung der persönlichen Arbeit kann die zum Gemeinschaftsleben unbedingt erforderliche Arbeitsteilung nicht aufrecht erhalten bleiben.

Der auf dem Äquivalenzprinzip beruhende gerechte Preis stellt also wesentlich eine sozialökonomische Kategorie dar. Vom Standpunkte der Gesellschaft aus werden Tausch- bzw. Preisgüter als Produkte beurteilt, deren Wert nach den Kosten bestimmt wird. Nach den Kosten werden sie zueinander ins Verhältnis gesetzt und dann nach Gleichheit des Aufwandes ausgetauscht. Die Kosten selbst sind wieder von gesellschaftlichen Faktoren, Berufsgliederung und Klassenschichten, abhängig.

Die sozialökonomische Struktur des gerechten Preises wird von späteren Scholastikern in ein noch klareres Licht gerückt. Vergeltung der Arbeit besagt dem mittelalterlichen Menschen wesentlich eine dem standesgemäßen Unterhalt

[51] Albertus Magnus, a. a. O. q. (31): „non salvatur aequalitas proportionis, qua non salvata, civitas non commanet; quia non retribuitur in laboribus et expensis“.

entsprechende Vergütung[52]. Thomas hebt das zwar nicht ausdrücklich hervor, aber über seine dem Standesideale angepaßte Auffassung kann kein Zweifel obwalten; ist ja die ganze objektive Werttheorie eine Kristallisation des Standesideales. Nach Heinrich von Langenstein, dem Vizekanzler der Pariser Universität von Paris und späterem Professor der Theologie an der Wiener Universität, läuft der ganze Endzweck der von ihm geforderten behördlichen Preisregelung darauf hinaus, jedem einzelnen den standesgemäßen Lebensunterhalt zu sichern. Der Wert selbst soll bestimmt werden, so erklärt er, „prout omnibus convenit statibus"[53], und gegen Schluß seines Tractatus bipartitus betont er noch einmal als Hauptziel der Preisfixierung: „ut quilibet competenter suo statui habere possit vita necessaria"[54].

Neben dem objektiven Moment der Kosten bezeichnen die Scholastiker aber auch das subjektive Moment des Bedürfens als den Maßstab des Wertes und drücken sich so aus, als ob beides dasselbe wäre[55]. Stehen auch die objektiven Momente durchaus im Vordergrunde der typisch-scholastischen Betrachtungen[56], so hat doch die auf das Bedürfnis aufgebaute subjektive Schätzung eine wichtige Funktion im Tauschprozeß zu erfüllen. Das Bedürfnis der beiden Tauschkontrahenten nach den gegenseitigen Gütern ist zunächst die „causa

---

[52] Brentano schreibt den Kirchenvätern eine von der natürlichen Gleichheit der Menschen ausgehende objektive Preistheorie zu, obwohl sich vor dem 12. Jahrhundert doch kaum irgendwie entwickelte spekulative Ansätze einer Wert- und Preisbestimmung finden. Die aus Firm. Lactantius angeführte Stelle über die natürliche Gleichheit des Menschen beweist nur diese, dürfte aber keineswegs die Behauptung rechtfertigen, daß die Kirchenväter „ein normales Individuum mit normalen Bedürfnissen unter normalen Verhältnissen voraussetzen". Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte, b. c. 41/42. Wenn seine Aufstellung richtig ist, kann man natürlich von einer „Neuerung" der Standesidee sprechen.

[53] Henricus de Hassia, Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis" (gedruckt bei Gerson, Opera omnia tom. IV. 185—224. Coloniae 1483. I, 11, 2). a. a. O. II, 38.

[54] E. Schreiber, der gründliche Kenner der Scholastik, macht zwar einen geistreichen Versuch, diese Doppelsprache bei Thomas zu harmonisieren, muß aber zugestehen, daß Unausgeglichenheiten und Dunkelheiten bleiben. A. a. O. c. S. 45.

[55] a. a. O. II, 38.

[56] Abweichende Auffassungen kommen weiter unten zur Sprache.

commutationis“[57], ist das, was die „aequalitas proportionis“ erst zustande bringt. In der gegenseitigen Befriedigung ihrer Bedürfnisse sehen die Tauschkontrahenten Ziel und Zweck des Tausches. „In utroque... ex utroque suppleta est indigentia: et hoc vocatur figura proportionalitatis.“[58]

Die indigentia, das Bedürfnis, veranlaßt aber nicht nur den Tausch, sondern regelt ihn auch. „Hoc autem unum, quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantam omnia referuntur ad humanam indigentiam.“[59] Das Bedürfnis übt also auch als Maß einen bestimmenden Einfluß auf die Umsätze (commutabilis) aus: Der Preis wird bestimmt nach dem Maße des Bedürfens. Nach der von Thomas selbst beigefügten Erklärung — eben der oben zitierten Stelle aus Augustinus — besagt das zunächst nur, daß die Güter im Tausche nicht gleichgesetzt werden nach ihrer ontologischen Rangordnung in der Natur, sondern nach ihrer teleologischen Beziehung zum menschlichen Bedürfnis, das auf beiden Seiten in gleich starkem Maße vorhanden sein muß, damit es zum Tausche nach Wertgleichheit kommt. Nach dieser Gleichheit der Bedürfnisse der Tauschkontrahenten muß im Tausche die tatsächliche „Gleichsetzung“ „aequalitas proportionis“ erfolgen, wenn Gerechtigkeit herrschen soll.

Aber dieses subjektive Moment des Bedürfens, das die Scholastiker so hartnäckig immer wieder als das unmittelbare Wertmaß der Güter hinstellen[60], darf, selbst bei einem so ausgesprochenen „Subjektivisten“ wie Buridanus, der seine

[57] Albertus Magnus, a. a. O. c. 10 (33).
[58] Ibidem.
[59] Com. in Ar. Eth. V. l. IX b.
[60] Das hängt mit dem Grundcharakter der scholastischen Philosophie zusammen: der zentralen Zweck- und Ordnungsidee. Die materiellen Dinge sind bona Güter, nur insofern als sie Objekte menschlichen Strebens sind und dieses Streben stillen, „terminatio appetitus“ sind. Der Mensch aber strebt nach wirtschaftlichen Gütern, weil sie der menschlichen Natur „angemessen“ sind und ihrer Vervollkommnung dienen. Der Mensch erstrebt die wirtschaftlichen Güter nicht um ihrer selbst willen — ein „Autotelos“ bzw. eine „Autonomie“ der Wirtschaft ist der scholastischen Mentalität eine reine Absurdität —, sondern um des leiblichen Wohles willen — zur „Bedürfnisbefriedigung“. Damit finden sie als „untergeordnete Werte“ in der großen, allumfassenden Wertskala ihren Platz.

ganze Wertlehre auf dem Grundsatz: „Indigentia humana est mensura naturalis commutabilium" aufbaut, nicht in einem irgendwie liberal-individualistischen Sinne genommen werden. In der Hochscholastik ist erst recht nicht das individuelle Bedürfnis des einzelnen maßgebend, sondern ein durchschnittliches normales Bedürfnis, wie es in der „gesellschaftlichen Schätzung" zum Ausdruck kommt, also ein „sozialgebundenes Bedürfen". Der einzelne steht mit dem Besitze seiner Güter ja nicht allein da als isolierter Robinson Crusoe, sondern innerhalb der menschlichen (das heißt konkreten mittelalterlichen) Gemeinschaft. Wie die Produktion, so findet auch der Tausch, die Bedürfnisbefriedigung, innerhalb dieser Gemeinschaft statt. Das „Bedürfen" ist also nicht einfach in das Belieben der Tauschenden gestellt — es ist ein gesellschaftlich und traditionell normiertes und normales Bedürfen, eingespannt in den kleinbürgerlichen Rahmen der mittelalterlichen Stadtwirtschaft. Im engen Kreise der mittelalterlichen civitas, wo direkter Austausch zwischen Produzent und Konsument an der Tagesordnung ist und sich für die einzelnen Produkte ein an dem traditionellen Bedürfnis der Produzenten bzw. Konsumenten orientierter Marktpreis bildet, der gleichzeitig auch die Vergütung der respektiven Kosten und Arbeit verkörpert, konnten die beiden Maßstäbe — der objektive Arbeits- und Kostenanschlag sowohl wie die subjektive, dem traditionellen standesgemäßen Bedürfnis angepaßte Wertschätzung — ruhig nebeneinander oder füreinander als Bestimmungsgründe für den gerechten Preis fungieren; denn der objektive Wert bildete das Substrat für den subjektiven, und der subjektive seinerseits normierte wieder das Kostenmoment des objektiven Maßstabes. Der gemeinsame Ausdruck für beide Schätzungen aber war der oben charakterisierte Marktpreis — die „gesellschaftliche Schätzung" des forum commune[61]. Im Marktpreis wird sowohl faktische Gleichheit der Bedürfnisse wie proportionale Gleichheit von Arbeit und Kosten gewahrt, und darum ist er beim Tausch als gerechter Preis innezu-

[61] Com. in III. l. Sent. d. 37, q. 1, a, b.

halten. „Justum autem pretium est, quod secundum aestimationem fori illius temporis potest valere res vendita", so sagt schon recht deutlich Albertus Magnus, der somit auch schon die Lokal- und Zeitumstände mit in seine Berechnung zieht. Je weiter wir uns von der Hochscholastik entfernen, desto mehr treten — abgesehen von der Reaktion Langensteins, der mit seiner Wertlehre wieder zu Thomas zurückkehrt und in ihr das mittelalterliche Wirtschaftsideal gegen die mit der steigenden frühkapitalistischen Entwicklung einsetzende Zersetzung verteidigt — subjektive Maßstäbe in den Vordergrund. Freilich geht die subjektive Wertbestimmung bzw. Preisfixierung nie soweit, daß der individuelle Käufernutzen (Gebrauchswert) als maßgebend erachtet würde. Er wird ausdrücklich als Wertfaktor abgelehnt, einmal mit der individualethischen Begründung aus dem Äquivalenzprinzip, daß der individuelle Käufernutzen keine Leistung seitens des Verkäufers bedeutet, er sich daher auch für diese Nichtleistung nicht bezahlen lassen darf, sodann aus sozialethischen, von teleologischen Erwägungen getragenen Gründen. „Da das Gemeinwohl der Endzweck bürgerlicher Verträge ist, darum mußte und muß die Gerechtigkeit (aequitas) der Preisschätzung durch die Rücksichtnahme aufs Gemeinwohl abgemessen werden, weil nichts ungerechter ist, als für Sonder- und Privatvorteile das Gemein- und Gesamtwohl zu opfern", so schreibt Bernhardin von Siena[62].

Die sozialethische Berücksichtigung des Gemeinwohls kehrt als wesentlicher normierender Faktor bei allen Scholastikern der objektiven und subjektiven Richtung wieder.

Der „Doctor subtilis" Duns Scotus, bei dem das subjektive Moment des Bedürfens die Grundlage des Wertes bildet, also somit den Tausch beherrscht[63], und „zum ersten Male in der

---

[62] „Cum enim in contractibus civilibus et humanes finalis ratio sit commune bonum, ideirco taxationis pretiorum aequitas fuit et est mensuranda per respectum ad commune bonum, quia nihil iniquius arte quam pro particularibus et privatis commodis communi et universali bono praejudicare." Serm. 35, a. 2, c. 1.

[63] E. Schreiber a. a. O. S. 161ff.

Scholastik ein verstärkter Nachdruck auf die freie Vereinbarung der Kontrahenten gelegt wird"[64], fordert im Tausche Gleichheit eines für alle maßgebenden normalen Wertes.

Buridanus, † 1358, der Lehrer des Oresmius, der in mancher Hinsicht den Höhepunkt des ökonomischen Denkens des Mittelalters darstellt[65], baut, wie schon oben bemerkt, seine Wertlehre auf dem menschlichen Bedürfnis auf. Gleich Petrus Paludanus, dessen Wertanschauungen auf Buridanus eingewirkt haben, unterscheidet er „indigentias particulares"[66], aus denen sich die Schätzungen der einzelnen Tauschkontrahenten ergeben, die von der im Marktpreis verkörperten allgemein gleichen „Bewertung" abweichen. Wie sich die individuellen Schätzungen zur Gemeinschaftsschätzung — dem Marktpreise — verhalten, führt Buridanus nicht näher aus, stellt aber die Tatsache fest, daß der Preis das Ergebnis einer Mehrzahl von Schätzungen ist.

Offenbar kommt also der gerechte Preis — der Marktpreis — durch die freie Betätigung der persönlich-individuellen Schätzungen zustande. Aber Tausch und Preisbildung sind zugleich auch sozialethisch normiert. So günstig seine Auffassung dem Prinzip der Vertragsfreiheit gegenübersteht, so scharf betont er doch auf der anderen Seite die Einfügung der Preisbildung in das soziale Ganze: sie muß „secundum utilitatem et necessitatem totius communitatis"[67] vor sich gehen und darf sich nicht auf die Interessen der beiden am Kauf/Verkaufvertrag Beteiligten beschränken. Die beiden Momente, Gemeinwohl und Privatinteressen, schließen sich eben bei ihm, wie bei den Scholastikern überhaupt, nicht aus. Der „gerechte Ausgleich" fördert zugleich beide Teile und das Gesellschaftsganze.

Der gerechte Preis kann auf zweifache Weise zum Aus-

---

[64] a. a. O. S. 152.

[65] Vgl. Kaulla, Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik. S. 597f. (Zeitschrift f. ges. Staatsw., Bd. LX. 1904. Ebenso *Kaulla*, Der Lehrer des Oresmius (Buridanus). Zeitschrift f. ges. Staatsw., Bd. LVIII. 1902.

[66] Buridanus, Quaestiones super X lb. Ethicorum Aristoteles. Paris 1489. Eth. IX, 1. S. 191.

[67] Buridanus, Quaestiones in VIII lb. Politicorum. Paris 1500. Pol. I, 15 (S. 79).

druck kommen: Erstens als Marktpreis, wie er sich durch das „forum commune" (S. Thomas, Com. in III lib. Gent. d. 37, q. 1, a. 6) oder „secundum aestimationem fori illius temporis" (Alb. Magnus, Sent. IV, d. 16, a. 46) herausbildet bzw. einspielt und der „indigentia communis" entspringt (Buridanus, th. IX, 1); es ist der durch die „communis aestimatio" (Johannes Nider, De contr. mercator. c. 3) bestimmte currens pretium (Antoninus, Summa th. moralis, P. II. 1, c. 8. § 1; ib. c. 16. § 3).

Zweitens durch die auf die Sicherung des standesgemäßen Lebensunterhaltes hinzielende Bestimmung des Preises durch die Behörden, wofür sich besonders Heinrich von Langenstein einsetzt. Beim Marktpreise, den man als die Resultante aus subjektiven und objektiven Einflüssen und als die Balance zwischen Einzel- und Gemeinwohl für das beste Kriterium des gerechten Preises hielt, stieß man freilich auf das Problem, wie der „gerechte Preis", die geforderte „absolute Wertgleichheit", sich mit einer gewissen nicht zu leugnenden Latitude des frei sich bildenden Preises vertrage.

Schon Thomas stellt fest, daß der gerechte Preis der Güter sich nicht in einem festen Punkte erfassen lasse: „justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit", und läßt eine „modica additio vel minutio" zu, „ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequilitatem justitiae"[68]. Auch Duns Scotus lehnt einen festen Gleichheitspunkt ab.

Andere Scholastiker, wie Heinrich von Gent[69], nehmen einen absolut feststehenden Punkt der Wertgleichheit an, den möglichst zu erreichen das Ideal der Tauschkontrahenten bleiben müsse. Nur aus menschlicher Unzulänglichkeit oszilliere der tatsächliche Preis um diesen Idealpunkt.

Nach Buridanus besteht das Wesen des Tausches in einem „pactum secundum communem consensum", doch sieht er keinen Gegensatz zwischen dieser „Freiheit der Vereinbarung" und der von der Gerechtigkeit geforderten Gleich-

[68] II, II, q. 77, a. 1, ad 1.
[69] Quodlibeta II, 15. S. 68b.

heit. Die Idee der Gerechtigkeit fordert ja, da die „humana indigentia" den Wert bestimmt, nur Gleichheit „quoad nos", und diese (subjektive) Wertgleichheit auf Seiten der Tauschenden wird durch den freiwilligen „communis consensus" erreicht, da beide Kontrahenten ein und demselben Gut denselben Preis, eben den Marktpreis, beilegen müssen. Wenn sie das nicht täten, käme es gar nicht zum Tausch[70]. Antoninus begründet die latitudo des Preises eingehend damit, daß gemäß der in Betracht kommenden Faktoren — 1. Güte bzw. Nützlichkeit einer Sache, 2. raritas der Dinge, bedingt durch Angebot und Nachfrage, 3. complacibilitas, der individuelle Faktor der subjektiven Wertung[71] — nur eine „coniecturalis et probabilis opinio" des normalen Wertes der Waren möglich ist. Dazu kommt noch die „varietas emptorum et venditorum", die Vielheit von Anbietern und Nachfragern, von Käufern und Verkäufern in Betracht. Soll mithin überhaupt noch eine ethische Bindung möglich sein, so muß zum mindesten eine latitudo des gerechten Preises „respectu temporum, locorum et personarum" zugestanden werden. Allerdings muß diese latitudo „competens" sein, das heißt innerhalb anerkannter Grenzen sich bewegen.

Die Spätscholastiker halfen sich mit der Unterscheidung eines pretium infimum, medium und summum — bei Antoninus pius, discretus, rigidus gradus genannt — um die von der Wirklichkeit geforderte Elastizität der Preisbildung in Einklang mit dem hochzuhaltenden Aequivalenzprinzip zu bringen. Naturgemäß werden die so zugestandenen Schätzungen nicht alle gleich ausfallen, sondern mit einer gewissen Streuung um einen Schwerpunkt herum gravitieren. Jedoch hätte nur „auffällige" Streuung der Preise die Vermutung gegen sich. Für eine solche aber war im traditionsgebundenen engen Wirtschaftskreise der typisch mittelalterlichen civitas keine Gefahr. Die communis aestimatio, der große Preisindex der traditionellgebundenen Stadtwirtschaft, war tatsächlich ein organisiertes Gemeinschaftsurteil, selbst wo man von einer

[70] Eth. IX, 1 und Pol. V, 21.
[71] S. m. l. II. 1, c. 16, § 3.

ausdrücklichen behördlichen Festsetzung absah. Sie bedeutete gewiß keine allgemeine Volksabstimmung, aber doch den Ausdruck der durch Gewohnheit und Tradition geregelten allgemeinen Interessen — die Kristallisation des Standesideals. Desbuquois[72] hat sicherlich Recht, wenn er in der communis aestimatio eine Illustration des (bereits oben bei der Eigentumslehre hervorgehobenen) allgemeinen mittelalterlichen Prinzips sieht, daß die Güter mit einer sozialen Hypothek belastet sind und kein ungebundenes freies Verfügungsrecht über sie besteht.

Behördliche Preisfixierungen waren gewiß im Mittelalter keine Seltenheit — Thomas gesteht sie prinzipiell zu, wenn er, wie wir oben darlegten, die nähere Bestimmung und Ausführung der auf dem jus gentium begründeten Rechtsnormen dem jus civile überweist —, aber gerade seit dem 14. Jahrhundert kann man, wie Inama-Sternegg des näheren zeigt[73], von einer immer weiter um sich greifenden behördlichen Preisregulierung sprechen. Mit Recht stimmt auch Mombert der Auffassung zu[74], daß Langenstein, der ausgesprochene Anwalt staatlicher Preisfixierung, durchaus aus seinen Zeitverhältnissen heraus zu erklären ist, daß es sich bei ihm um eine Reaktion gegen die damals stark einsetzenden Anfänge der kapitalistischen Entwicklung und um eine Verteidigung des mittelalterlichen Wirtschaftsideals ihr gegenüber gehandelt hat. Langenstein bezeichnet die Sicherung des standesgemäßen Lebensunterhalts als den Endzweck der Preisbestimmung und bekundet damit, wie sehr ihm das mittelalterliche Ideal der standesgemäßen Auskommen am Herzen liegt[75].

Biel, der „letzte Scholastiker", verteidigt das gleiche Ideal

[72] Abbé Desbuquois, La Justice dans l'Echange, Semaine Sociale de France 1911, S. 168ff.

[73] Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte. 3 Bde. 1879—1901. III, 2. S. 463.

[74] Paul Mombert, Geschichte der Nationalökonomie. Jena 1927. S. 82.

[75] Henricus de Hassia, Tractatus bipartitus etc. I, 10 und I, 11. II, 12 u. sonst.

und gibt im Anschlusse an Gerson[76], dessen klassische Stelle über die Weisheit und Vollmacht der gesetzgeberischen Autorität er praktisch umschreibt, folgende Regeln: „Der Gesetzgeber muß die Bedürfnisse des Menschen, den Überfluß oder die Knappheit der Güter, die Schwierigkeit der Beschaffung, Arbeit und Risiko der Produktion in volle Erwägung ziehen, und erst dann ist er in der Lage, einen gerechten Preis zu fixieren“[77].

Wie Endemann zeigt, vollzogen häufig untergeordnete Behörden, Stadtobrigkeit, Gilden, kirchliche Behörden diese Preistaxierung. War einmal ein Preis von der zuständigen Behörde festgesetzt, so bestand nach allen Autoren die Gewissenspflicht, sich daran zu halten. In anderen Worten, der pretium legitimum war ipso facto pretium justum. „Ist der Preis durch Gesetz oder Statut festgelegt,“ schreibt bündig Caepolla[78], „so ist das der gerechte Preis, und niemand darf etwas, so wenig es auch wäre, darüber hinaus nehmen, denn das Gesetz muß befolgt werden“, und Biel[79] behauptet: „Wenn einmal der Preis fixiert ist, haben die Kontrahenten genügende Sicherheit über die Wertgleichheit und Gerechtigkeit des Preises.“

§ 2. Preisspanne und Handelsgewinn.

Behördliche Festsetzungen von Preisspannen, wie sie selbst dem volkswirtschaftlichen Laien durch die Höchstpreisgesetzgebung der Kriegs- und Nachkriegszeit zur Genüge bekannt sind, kennt, wie von Nell-Breuning mit Recht bemerkt[80], die scholastische Literatur schon aus dem Grunde nicht, weil die

---

[76] Gerson, De Contractibus, I, 19. „Im bürgerlichen Staate soll niemand für weiser erachtet werden als die gesetzgebende Autorität. Darum geziemt es sich für diese, wo immer es möglich ist, den gerechten Preis zu fixieren, der durch keinen Privatvertrag überschritten werden darf und gesetzlich zu erzwingen ist.“

[77] Gabrielus Biel, Inventarium seu Repertorium generale super quattuor libros sententiarum, l. IV, XV, 10, 11. Vgl. auch Endemann, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. 2 Bde. Berlin 1874—1883. Bd. II, S. 43.

[78] De Contractibus simulatis, 69.

[79] a. a. O.

[80] „Grundzüge der Börsenmoral“. 1928. S. 65.

Gegenstände des täglichen Bedarfs im wesentlichen ohne Vermittlung eines Zwischenhandels in die Hand des Verbrauchers gelangen konnten und zumeist auch tatsächlich gelangten, nämlich auf dem Wege des direkten Austausches zwischen Produzenten und Konsumenten. „So gab es nur einen Preis, den Verbraucherpreis: für Spannen zwischen Erzeuger, Großhandels- und Kleinhandelspreis war kein Raum". Das den Scholastiker quälende Problem erstreckte sich also nur auf das kleine Feld der Preisspannen, die praktisch den Handelsgewinn des Kaufmanns ausmachten, auf die Differenz zwischen Einkaufspreis und Verkaufspreis. Wenn jedes Ding „seinen" Wert hat, der eben im „pretium justum" zum Ausdruck kommt, so muß doch ein auf den Einkaufspreis gemachter Preisaufschlag schlechterdings als offene Verletzung der Wertgleichheit, als wucherische Agiotage erscheinen. Wie konnte ein Gewinn sich mit der Idee des gerechten Preises vertragen, wo doch die Waren unverändert, ohne stattgefundene Werterhöhung durch Verbesserung, Umarbeitung usw. zu einem höheren Preis weiter verkauft wurden? Die negotiato, deren Erlaubtheit den scholastischen Denkern so viel Kopfzerbrechen bereitet hat, bestand ja wesentlich darin, daß beim Tausch ein Gewinn, lucrum, erzielt wird, durch einen den Einkaufspreis übersteigenden Verkaufspreis. Nur der handelt (negotiatur), der, wie Thomas sagt, „ad hoc emit, et carius vendat"[81]. Wo Bearbeitung, Verfeinerung, Veredlung den Wert eines Gutes erhöhte, da bestand natürlich überhaupt kein Problem: Der Preisaufschlag war als Arbeitslohn, als fructus industriae propriae, gerechtfertigt. Aber in diesem Falle war ja die Ware nach der Bearbeitung nicht mehr dieselbe Ware; eine Verschiedenheit im Preise verstieß also gar nicht gegen das Prinzip der Wertgleichheit. Die eigentliche Schwierigkeit lag im reinen Handel, der negotiatio lucrativa, wo Waren ad hoc eingekauft werden, damit sie unverändert als dieselbe Ware wieder teurer verkauft werden. Um die Einstellung der Hochscholastik gegenüber dem Handel, der zum mindesten als sittlich minderwertig gilt,

[81] Summa Theologica 2, 2 a. c. p. 77, a. 4, ad 2.

wo nicht direkt für unerlaubt gehalten wird, zu verstehen, muß man seine wirtschaftliche Bedeutung innerhalb der mittelalterlichen Wirtschaftseinheit, das heißt der Stadtgemeinde (civitas), würdigen.

Wie Schreiber gut hervorhebt[82], hat Thomas dem aristotelischen Staatsideale der autarkia, das bei Aristoteles wesentlich sittlichen Inhalt hat, eine vorwiegend wirtschaftliche Deutung gegeben und gibt der Selbstgenügsamkeit einer Stadt, civitas, den Vorzug vor der Versorgung durch den Handel. Geht das zunächst nur auf den Außenhandel, so gibt Maurenbrecher[83] über die Stellung des Handels innerhalb der städtischen Wirtschaftseinheit eine prägnante, wenn auch vielleicht etwas einseitige Zusammenfassung: „Dem Handel", schreibt er, „kommt nur eine untergeordnete Bedeutung zu: er hat nur die Aufgabe, den mäßigen Verkehr mit anderen Städten zu vermitteln, den man doch nie ganz wird entbehren können; für den Verkehr innerhalb der Stadt aber, also für den Verkehr, auf den die ganze Berufsgliederung der städtischen Gesellschaft sich aufbaut, kommt er überhaupt nicht in Betracht: innerhalb der Stadt stehen Produzent und Konsument unmittelbar einander gegenüber." Jedenfalls mußte man in der frühesten kapitalistischen Periode das Aufblühen des Handels als etwas Neues empfinden, dem man theoretisch wie praktisch gleich unbeholfen gegenüber stand. Lange dauerte es, bis man sich von der Vorstellung losmachte, daß dem Handel eine gewisse turpitudo[84] anhafte und zur ausdrücklichen Erkenntnis vordrang, daß er „per se non illicita, sed indifferens"[85] ist. Der Pseudo-Chrysostomustext, daß der Kaufmann sündige, der, um zu gewinnen, eine Sache unverändert weiter verkaufe, kehrt bei fast allen scholastischen Autoren wieder, und auch wo sie Rechtfertigungsgründe finden, ist doch ihr ceterum censeo, daß der Handel kaum ohne Sünde betrieben werden könne.

[82] Die volkswirtschaftlichen Anschauungen usw. S. 24.

[83] Maurenbrecher, Thomas' von Aquino Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1889. S. 52.

[84] Thomas, Summa Theologica 2, 2, q. 77, a. 4, 1 c.

[85] Lessius, Leonhard. S. 1. De justitia et jure. Antwerpen 1617. 2, c. 21, dubit.

Die ungünstige Beurteilung des Handels liegt tief begründet in der mittelalterlichen Zweck- und Ordnungsidee. Die artes werden nach aristotelischem Vorbild eingeteilt in solche, die einer anderen ars untergeordnet sind und solche, die das nicht sind, deren Zweck mit ihnen schon gegeben ist. Die Haushaltungskunst zum Beispiel, die auf den Erwerb der zum Leben notwendigen Dinge geht und dem gemeinen Nutzen des Staates und der Familie dient, hat ihren bestimmten abgegrenzten Zweck. Aristoteles rechnet dazu die Tätigkeit des Hirten, Ackerbauers, Fischers, Jägers — und worin ihm seine mittelalterlichen Schüler nicht folgen —, auch den Seeraub und die Kriegskunst[86]. Diese Künste hatten einen bestimmten begrenzten Zweck, und Zweck besagte notwendig eine Beschränkung und Begrenzung. Die Bereicherungskunst dagegen strebt nur Gewinn an, und Gewinn ist an sich nicht innerlich zweckgebunden. Ihr Ziel ist also ein unbegrenzter Reichtum und Geldbesitz. Eine solche „Unendlichkeit" des Strebens nach Gewinn aber vertrug sich ganz und gar nicht mit der mittelalterlichen Wertskala, in der die Wirtschaftswerte alles andere als einen hohen Rang einnahmen. Eine zweckemanzipierte Autonomie in dem angedeuteten Sinne — Wirtschaftsdämonie würde Wünsch es wohl nennen — mußte der mittelalterlichen Mentalität geradezu blasphemisch erscheinen. So meint Thomas, daß der Handel mit Recht getadelt wird, weil er dem Gewinnstreben dient, das keine Grenze kennt, sondern ins Unendliche strebt. Und darum haftet der negotiatio, abstrakt betrachtet, eine gewisse turpitudo an. Doch nur wo die konkrete Zweckrichtung fehlt, wo der Handel Endzweck und Selbstzweck ist und sich nach immanenter Eigengesetzlichkeit frei entfaltet, verdient er dieses ethische Stigma. Wo er durch einen „finis honestus" oder „necessarius" zweckgerichtet und eingegliedert wird in die Hierarchie der Zwecke, hat er volle Daseinsberechtigung und kann wie jeder andere Beruf, seine nützliche Funktion im Organismus des Gemeinschaftsganzen haben. Nur birgt er die ständige Gefahr in sich, daß die sittlich wertvolle Zweck-

[86] Aristoteles, Politik. I, 8, 9.

setzung infolge der tief eingewurzelten cupiditas und avaritia außer acht gelassen wird.

Auf zwei Wegen kann nun nach Thomas die honestas, der sittliche Charakter, dem Handel auf- und eingeprägt werden: erstens durch die Zweckbeziehung des erstrebten Handelsgewinnes, wenn dieser aus einem ehrenhaften oder gar notwendigen Grunde angestrebt wird; zweitens durch Hinordnung der Handelstätigkeit selbst auf den Dienst des Gemeinwohles. Im ersten Falle fließt also die „honestas" auf dem Wege über das lucrum in die negotiatio ein (eben durch eine auf das an sich ethisch indifferente, nicht sittliche Gewinnstreben bezogene sittliche Zielsetzung), im zweiten Falle dagegen direkt in die negotiatio, die Handelstätigkeit selbst, deren sittliche Rechtfertigung dann auch das „lucrum", den Gewinn versittlicht; — in beiden Fällen aber kommt es wesentlich auf die Intention des Handeltreibenden an.

Interessant ist an der thomistischen Beweisführung eben dieses zweite Glied, in dem der augustinische Gedanke wiederkehrt, wonach der Handel als volkswirtschaftlich nützliche, ja notwendige Funktion anerkannt und der Handelsgewinn gewissermaßen als „gesellschaftlicher Arbeitslohn" gerechtfertigt wird — ein Gedanke, der für die ganze Folgezeit richtunggebend geworden ist. Der Handel ist also in sich auch ohne äußere Rechtfertigung durch sittliche Motivierung des Gewinnstrebens — als gesellschaftliche Funktion — wegen seiner volkswirtschaftlichen Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit gerechtfertigt[87]. Also statt eines Verstoßes gegen das Aequivalenzprinzip des justum pretium bedeutet der so aufgefaßte Handelsgewinn nur einen Spezialfall der allgemeinen Grundsätze. Der Handelsgewinn selbst ist, eben weil eingebaut in das Gemeinschaftsganze, weil „gesell-

[87] Die ganze, wichtige Stelle lautet bei Thomas: 2, 2 ac., q. 77, a. 4, 1 c. „Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum, et sic negotiatio licita redditur, sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne si res necessariae ad vitam patriae desint et lucrum expectat non quasi finem sed quasi stipendium laboris." Die Unebenheit des Aufbaues ist für den Gedanken sehr bedeutsam!

schaftlicher Arbeitslohn" für nützliche Dienste an der Gesamtheit, auf den standesgemäßen Lebensunterhalt beschränkt. Für grenzenloses Gewinnstreben war weder in der Hierarchie der Zwecke, der Theorie, noch in dem engen Kreise der gebundenen mittelalterlichen Wirtschaftseinheit, der civitas, Raum vorhanden. Duns Scotus steht der Tradition, die dem Handel zum wenigsten mit Mißtrauen begegnet, völlig unbefangen gegenüber und zeigt ein offenes Auge und warmes Verständnis für die volkswirtschaftliche Bedeutung der kaufmännischen Tätigkeit. Mit anerkennenden lobenden Worten spricht er von der industria, diligentia, sollicitudo des Kaufmanns und steht nicht an, den Handel als ein ehrenhaftes und nutzbringendes „servitium communitatis" hinzustellen. Ohne Bedenken billigt er dem Kaufmann seinen Gewinn zu und zwar über die „necessitas" seines Standes hinaus; denn auf Grund seines Fleißes und der Übernahme des Risikos steht ihm ein hohes Einkommen zu[88]. Allerdings muß er beim Einkauf und Verkauf die Bedingungen des gerechten Preises einhalten und darf sich nicht derart bereichern, daß sein Einkommen nicht mehr als gesellschaftlicher Arbeitslohn betrachtet werden könnte. In der Folge stellt er aber wieder so strenge Forderungen betreffs des gemäßigten Gewinnes, daß er mit der einen Hand zurückzunehmen scheint, was er mit der anderen gibt.

Die allgemeine antikapitalistische Einstellung der Scholastik kommt deutlich wieder bei Nider zum Durchbruch. „Cum timore" soll der Händler den Preis seiner Ware bestimmen und sein Handelsgewinn soll gestaffelt sein nach dem Stande, den der einzelne Kaufmann in der Gesellschaft einnimmt. Antonin von Florenz nimmt, wie Bernhardin von Siena, eine etwas freimütigere Haltung gegenüber dem Handel ein und beide gestehen dem Händler „moderatum lucrum" bzw. „lucrum competens officio suo" zu, nur daß Bernhardin, der Volksprediger, das Zugeständnis noch mehr verklausuliert. Aber bei beiden spielt, trotz ihrer sonst vermittelnden

[88] Sent. l. IV, c. 15, q. 2 (22f.) Vgl. Keller, Unternehmung und Mehrwert. Köln 1912.

Stellung, der justum pretium und das gesellschaftliche Moment, das Standesprinzip, eine entscheidende Rolle. Aus Antonin hat Ilgner eine reiche Auswahl von Texten mitgeteilt, so daß sich hier weitere Belege erübrigen[89].

Das zähe Festhalten der Scholastik am standesgemäßen Einkommen und Standesideal hat ihre Beurteilung des Handels wesentlich beeinflußt, und der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit mußte sich mit dem Aufschwung des Handels und der Ausbreitung des Handelsgeistes immer mehr verschärfen. Der Primat des Gemeinwohls, aufgefaßt in seiner damaligen Zeitausprägung, gegenüber dem Einzelwohl und der Privatinteressen, und die folgerichtige Unterordnung des letzteren unter das bonum commune ist immer wieder der Ausgangspunkt scholastischer Betrachtungsweise. So sehr man auch Sombart beistimmen kann, wenn er meint, daß die großen scholastischen Denker — von kleineren Kirchenlichtern dürfte das nicht immer gelten — „weder weltfremd noch weltfeindlich waren, daß sie insbesondere die wirtschaftliche Revolution, die sich vor ihren Augen vollzog, begriffen" und dem „Kapitalismus mit unendlich viel größerer Sachkunde und mit unendlich viel größerer Sympathie gegenüberstehen als etwa im 17. Jahrhundert die zelotischen Verkünder des Puritanismus"[90], so wäre es doch ein kühnes Unterfangen, sie zu Begründern des kapitalistischen Geistes zu stempeln. Selbst die Sympathie mit dem aufkommenden Kapitalismus, den Sombart aus ihnen herausliest, dürfte nicht viel weiter gehen, als eben eine unumgängliche Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit eine solche notwendig machte. Ihre Grundeinstellung ist immer antikapitalistisch, und die „industria", die sie durch die Gestattung eines Gewinnes belohnen wollen, hat nicht den Zweck einer Ermunterung zum kapitalistischen Gewinnstreben, sondern wird eingeschärft, um die Lehre vom justum pretium zu stützen und arbeitsloses Kapitaleinkommen hintanzuhalten. Ohne industria würde dem

[89] K. Ilgner, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonius von Florenz. Paderborn 1904.
[90] W. Sombart, Der Bourgeois. 1920. S. 315ff.

Gewinne die honestas fehlen, er wäre eben unerlaubt, weil gegen das Äquivalenzprinzip.

Sombarts Feststellung, daß das Zinsverbot im Munde der katholischen Moralisten des 15. und 16. Jahrhunderts in fachtechnischer Terminologie tatsächlich besage: „Ihr sollt das Geld nicht verhindern, sich in Kapital zu verwandeln", und somit „das Zinsverbot den stärksten Anreiz zur Entwicklung des kapitalistischen Geistes enthielte", wird der grundsätzlichen Einstellung der „frommen Männer", die „durchaus mit dem Kapitalismus sympathisiert" haben sollen, nicht gerecht. Nicht aus Sympathie mit dem Kapitalismus hielten sie mit solcher Zähigkeit an der kanonistischen Wucherlehre fest, sondern aus sozialen Gesichtspunkten heraus. Ihre Blickrichtung lag überhaupt weniger in der Linie der Produktion und Förderung des Unternehmergeistes; was ihnen am Herzen lag, war eine teleologische Orientierung der Gesamtwirtschaft, wie sie sich ihnen im kleinen Rahmen der mittelalterlichen Wirtschaftseinheiten darstellte, auf die standesgemäße Bedarfsdeckung des Gesellschaftsganzen hin. Nicht das absolute Ergebnis der Wirtschaftsleistungen interessiert sie, sondern deren relative Eingliederung und Hinordnung auf das Ganze. Wer die Argumente des Thomas für das Wucherverbot studiert, wird bald herausfinden, welche zentrale Stellung dieser Gedanke in der thomistischen Wucherlehre einnimmt. Zinsnehmen ist seiner inneren Natur nach ungerecht, „est manifeste contra rationem iustitiae naturalis"[91], weil es gegen das Äquivalenzprinzip verstößt, weil es zwischen den beiden Tauschkontrahenten Ungleichheit hervorruft[93], indem der Gläubiger auf Kosten des Schuldners einen ungerechten Mehrwert einsäckelt, der ihm vertragsinhaltlich nicht zukommen kann. Der Darlehnsvertrag schließt eben seiner inneren Natur nach einen solchen Mehrwert aus. Thomas unterscheidet, wie alle mittelalterlichen Moralisten, zwischen Dingen, deren unmittelbarer Gebrauch ihr Verbrauch ist, wie das zum Beispiel bei Nahrungsmitteln

[91] S. Thomas, De mal. XIII, 4 c. Vgl. quodl. III, 19.
[92] S. Thomas 2, 2, q. 78, a. 1 c.

telbaren, instru-
nit schon verbraucht
auch absondern läßt,
Überlassung des Ge-
t gefordert werden.
elbständige und un-
Vert des „usus rei"
nun nach den Scho-
stellen, die von der
rteien abhängt. Je
uch des Geldes un-
rden oder mit dem
ewöhnlichen Gesell-
entümer des Geldes,
erfügung stellt. Da-
ihm verbleibt, auch
Besitzer des Geldes
fmanns oder Hand-
spruch auf Gewinn-
g, dem eigentlichen
rte Eigentumsüber-
Verbrauchers, das
rbrauchsrecht über-
r im Verbrauche,
m bestimmten Falle
eine res fungibilis et consumptibilis, und eine Trennung zwischen Gebrauch und Verbrauch läßt sich hier nicht mehr konstruieren. Somit kann auch kein abgesonderter Gewinntitel für den Gebrauch bestehen.

Das Zinsnehmen widerspricht hier dem allgemeinen Prinzip, welches das Fundament der Arbeitsteilung und damit der ganzen mittelalterlichen Wirtschaftsordnung bildet: der Wiedervergeltung von Arbeit und Kosten. Es widerstreitet der Fundamentalidee, die den ganzen volkswirtschaftlichen Organismus durchdringen soll: daß nämlich die einzelnen Glieder füreinander in gleichem Maße arbeiten sollen. Wenn

SEPTEMBER 14 THE EXALTATION OF THE HOLY CROSS

THE portion of the true Cross which St. Helena had left in Jerusalem was carried away to Persia by Chosroes II when he pillaged the city in 614. Siroes, his son and successor, restored it to the Emperor Heraclius in 629. This Christian monarch, wishing its triumphal return to be marked by all solemnity, came dressed in his royal robes to carry it upon his own shoulders. When he reached Jerusalem he found himself unable to move a step forward. Surprised and chagrined, he besought an explanation from the Patriarch Zachary, and was told that his magnificence ill suited such an occasion. The emperor at once took off his shoes and costly garments, and thus humbly garbed, raised the Cross in the place it had formerly occupied. It is this solemn exaltation that is commemorated by today's feast.

PRACTICE

Sign of the Cross.—This simple act is an open profession of faith in the Trinity. It is, being, as it were, the person making God's supreme dominion, brandishes, a practical recognition of ownership.

[93] Vgl. 2, 2, q. 78, a. 1, ad 6.

einfacher Leihzins in jeder Gestalt verboten und Kapitalprofit in jeder Gestalt erlaubt ist, vorausgesetzt, daß der Gewinn dem standesgemäßen Auskommen entspricht oder sozialen Zwecken dient, so kann man daraus noch nicht eine Kanonisation des kapitalistischen Unternehmergeistes konstruieren.

Drittes Kapitel.

Der Organismusgedanke.

Der Organismusgedanke, aus dem die Struktur der sozialen Tugenden und Verpflichtungen hergeleitet wird[94], findet sich als wahrer Gemeinplatz in allen mittelalterlichen Summen, Predigten und sonstigem Schrifttum und liegt den mittelalterlichen Vorstellungen über Wirtschaft und Gesellschaft zugrunde. Die Analogie vom menschlichen Körper, wie sie sich zum Beispiel schon bei John von Salisbury[95], dem Sekretär Beckett's, findet und ebenso wieder bei Cardinal Pole[96], dem Hofkaplan Heinrichs VIII., als durchschlagendstes Beweismoment auftritt, ist so in die mittelalterliche Denkgewöhnung übergegangen, daß sie bei jeder Wirtschaftskrise herhalten muß, um Erpressung und Ausbeutung der einen Glieder durch die anderen zu brandmarken, um Pflichten der caritas und justitia einzuschärfen, vor allem die Pflicht des Almosengebens, aber auch dazu dienen muß, die mit geradezu erstaunlicher Naivität hingenommene, nun einmal bestehende Standesordnung und gesellschaftliche Struktur, das ganze Gebäude des Feudalwesens mit seinen Standesprivilegien, seinem Herrenmenschentum auf der einen Seite und seiner Hörigkeit auf der anderen als gottgewollte Ordnung zu stützen. Innerhalb der Stände muß Gleichheit herrschen. Darum darf auch kein Standesgenosse sich mehr zu seinem Verbrauche an-

[94] S. Thomas, S. th. 2, 2 ae. q. 109, a. 3, ad. 1; q. 114 a. 2, ad 1; q. 129, a. 6, ad 1.

[95] John of Salisbury, Polycraticus (ed. C. C. I. Webb, lib. V, cap. 2. „Est autem res publica, sicut Plutarco placet corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur." Vgl. auch lib. VI, cap. 10, wo die Analogie eingehend ausgearbeitet wird.

[96] Starkey, A Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset. (E. E. T. S. Extra Ser., no. XXXII. 1878.)

eignen, als der dem Stande zukommenden Lebenshaltung entspricht. Ein darüber hinausgehendes Mehr ginge ja nur auf Kosten der gleichberechtigten Mitglieder. Zwischen den Ständen aber muß die soziale „Gliederung", also Ungleichheit, bestehen, damit jeder Stand seine Funktion erfüllen — und was für moderne Ohren merkwürdig klingt —, seine „Rechte" genießen kann. Die Hintersassen müssen die Rechte der Lehensherren achten[97], Handwerker und Kaufleute dürfen nicht mehr beanspruchen, als ihrem Stande zukommt.

Aus dem Begriffe der funktionellen Differenzierung der Glieder im sozialen Organismus begründete man so einerseits die Notwendigkeit beruflicher ständischer Unterschiede und der mit diesem Ordnungskomplex gegebenen Pflichten, andererseits ließ sich aus der Zusammenschau der Einheit in der Vielheit ein System von Rechten herleiten, dessen Innehaltung die Einheit erst möglich machte und garantierte, das auch den einzelnen wie den Ständen Schutz bot gegen Eingriffe und Übergriffe sowie Ausbeutung seitens der Standesgenossen oder der höheren Stände. „There is degree above degree" schreibt Chaucer, „as reason is, and skill it is that men to their devoir thereas it is due. But certes, extortions and despite of your underlings is damnable"[98].

Das Prinzip der Einheit, das der mittelalterlichen Weltanschauung ihr eigentümliches Gepräge gibt, ist tief im Organismusgedanken verwurzelt, wie E. F. Jacob in seinem glänzenden Aufsatz „Political Thought", einem Beitrage zum inhaltsreichen Oxforder Sammelwerk: „The Legacy of the Middle Ages" (Oxford, 1926, S. 517ff.) hervorhebt. Der jahr-

[97] „Je mehr sich der Ritter in den Rittergutsbesitzer verwandelte", um mit Georg Friedrich Knapp zu sprechen, „und damit seiner ursprünglichen Dienstfunktion als Kriegsführer und Beschützer begab, desto mehr mußte sein Bodenmonopol zu einem einseitigen Privileg und mit dem Fortfall seiner Verpflichtungen gegenüber dem Hörigen zu einer Klassenbedrückung ausarten."

[98] Chancer, The Person's Tale, § 66. Vgl. zahlreiche Stellen aus Chancer und Wyclif, die W. J. Ashley namentlich im 6. Kapitel „The Canonist Doctrine des 2. Bandes seiner „Introduction to English Economic History and Theory", London 1914, anführt und aus denen so recht deutlich hervorgeht, in wie weitgehendem Maße die Idee der Standesberechtigung auch das spätmittelalterliche Denken in England beherrschte.

hundertelang währende Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt stand ganz unter dem Zeichen des Einheitsprinzips. In seiner Bulle „Unam Sanctam" spricht Bonifaz VIII. der kaiserlichen Partei die Gleichordnung ab mit den kategorischen Worten: „Die Kirche habe nur ein Haupt, nec habet plura capita monstruose"[99]. Ja, zum Schlusse der Bulle heißt es, daß, wer der von Gott so bestimmten Gewalt widerstehe, der widerstehe der von Gott gesetzten Ordnung, es sei denn, er nehme zwei Prinzipien an, wie der Haeretiker Manichaeus[100]. Verkörpert war das Einheitsprinzip für den mittelalterlichen Menschen in dem einen großen Universalreich, dessen weltliche Seite das imperium, dessen geistliche Seite die Weltkirche war. Latein war die gemeinsame Sprache in Kirche und Universität und dadurch ein völkereinigendes Bindemittel.

Bei den Ausführungen über die Natur des Völkerrechtes oder Weltrechtes, wie wir es nannten, deckten wir bereits die Zusammenhänge auf, die es mit dem Organismusgedanken verbinden. Die Menschheit, deren ausdrückliche oder vorausgesetzte Übereinkunft das Stamm- und Mutterrecht bildet, aus dem sich die „welt"- oder völkerrechtlichen Ordnungen herleiten, wird als ein „Universum", ein großes Gesellschaftsganzes aufgefaßt, in dem jedes Einzel- wie Gemeinschaftswesen einen integrierenden Bestandteil bildet, ein organisches Glied des Ganzen. Jede organisierte Gemeinschaft mußte ihre Stellung im Rahmen des Ganzen einnehmen, und ihre Lebensäußerungen waren der causa finalis — dem Endziele des Ganzen — untergeordnet. Gleichzeitig durfte sie auch ihr Eigenleben führen, war sie ja ein Mikrokosmos im großen Makrokosmos. Die Gesetze des Makrokosmos als solchen verbinden alle ihm eingegliederten Einheiten, da sie ja Folgerungen aus der in die Menschennatur eingebetteten

[99] „Ansculta fili", zitiert bei E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1918. S. 228.

[100] Es ist wohl unnötig, zu betonen, daß nicht der Dualismus der Gewalten, sondern nur der Dualismus der Gleich- und Nebenordnung geleugnet wird. Im Kampfe um die excellentia der Gewalten wird das Prinzip des theokratischen Primats verfochten.

Veranlagung, dem Naturrechte, sind und somit letztlich auf den großen Monarchen des Universums, Gott, als „Gesetzgeber" zurückgehen.

Die dem Eigentum anhaftenden Verpflichtungen wurden ebenfalls, wie wir zur Genüge darlegten, aus der Relation des Besitzers zum Gesellschaftsorganismus hergeleitet. Sie sind geradezu der Reflex der Zugehörigkeit der Individuen zu einem solidarisch geeinten Gesellschaftsganzen und ihrer Eingliederung in dieses Gesellschaftsganze. Die standesgemäße Stellung der Einzelperson im Ganzen begründet und begrenzt ihren Anspruch auf das Konsumtionseigentum. Desgleichen wurde gezeigt, wie die Lehre vom gerechten Preise mit ihrer Untermauerung des standesgemäßen Ein- bzw. Auskommens und der Orientierung auf das Allgemeinwohl hin ihre letzte Quelle in der Gesellschaftsidee der mittelalterlichen Denker hat.

Daß auch das mittelalterliche Arbeits- und Berufsethos nur im Zusammenhange mit der typisch organischen Betrachtungsweise und im Anschlusse an die dem damaligen Denken geläufigen Vorstellungen von der Innen- und Außenstruktur der Gesellschaft begriffen werden kann, sollen die folgenden Ausführungen erhellen.

§ 1. Das Arbeitsethos der Scholastik.

Die Frage nach dem letzten Sinn der Arbeit löst Thomas aus seinem objektiven Moralprinzip. Wie die „naturalis necessitas", der Naturzwang, das letzte Fundament des Gesellschaftslebens ist[101], so schließt Thomas aus den Wesenskräften des Menschen (= Natur) auf dessen Wesenssinn und sieht Arbeit als Instrument zur Verwirklichung des mit den Lebenskräften gegebenen Lebenssinnes an. Aus dem transzendentalen Lebenszweck erklärt sich ihm Sinn und Maß der Arbeit, und all die unmittelbaren Zielsetzungen der berufsteiligen Arbeit — des Handwerkers, des Baumeisters, des Arztes, des Gelehrten (Beispiele, wie sie Thomas anführt) —

[101] „Naturaliter inditum est homini ut in societate vivat." Summa contra Gentiles, c. III, 134.

müssen diesem höchsten Zweck untergeordnet und von dem höheren Werte umklammert werden.

Die Arbeit als individuelle Betätigung des Menschen ist ihm wesentlich mitbestimmt durch seine Stellung zur Gesellschaft. Die Natur — nicht Vertrag, nicht Willkür oder rationale Zweckmäßigkeitsberechnung — hat den Menschen hingeordnet und angelegt zunächst zu einer Vitalgemeinschaft mit den anderen Menschen. Neben der Individualqualität trägt jeder Mensch von Natur aus eine Sozialqualität in sich, Gemeinschaftsenergien, emotionale Sozialtendenzen, Erfüllung heischende Wesensanlagen, die alle mit elementarer Urgewalt und Urkraft hindrängen zur sozialen Einheit. Das dem Menschen von Natur aus tief eingeborene soziale „Wir-Bewußtsein" — neben dem Ich-Bewußtsein — ist das „Urverhältnis" des einzelnen[102].

Das fertige Sozialgebilde, „die Gesellschaft", ist die zur höchsten Vitalbetätigung sich steigernde Aktualisierung der eingeborenen und naturveranlagten Sozialpotenzen — also letztlich ein Produkt der Natur. Der so geborene Kosmos von Relationen ist nicht die Summe von Beziehungen aller Individuen, sondern quasi unum corpus, gleichsam ein Organismus, et tota communitas quasi unus homo reputatur — die soziale Einheit wird gleichsam als eine „Gemeinschaftsperson" angesehen[103]. Der Staat ist nicht unmittelbar aufgebaut aus Einzelgliedern, sondern zwischen Einzelwesen und Staat treten als organische Zwischenglieder die Familie (familia), die Provinz (provincia) und das Königreich (regnum)[104].

Die Innenstruktur der Gemeinschaft wird gebildet durch die Stände: Wie bei den Bienen die einen Honig sammeln, die anderen Zellen bauen[105], wie im menschlichen Körper zwischen den einzelnen Gliedern eine Teilung der Verrichtungen stattfindet[106], so haben wir auch in der menschlichen Gesellschaft

[102] „homines in statu innocentiae socialites vixissentrae." S. Th. 1, q. 96, a. 4 c.
[103] S. th. 2, 1, q. 81, a. 1.
[104] De regimine principum 2, 3.
[105] Summa contra Gentiles III, 134.
[106] Quodlibeta VII, 17.

eine Teilung der Arbeit, und zwar ist diese Arbeitsteilung eine Naturnotwendigkeit, da der Mensch einerseits aus Naturzwang zur Gemeinschaft strebt, andererseits eine Befriedigung seiner Bedürfnisse durch ihn selbst allein nicht geschehen kann, also eine Selbstgenügsamkeit, ein ‚sufficere per se', nicht möglich ist. Arbeitsteilung ist also eine naturnotwendige Funktionsteilung, die wesentlich sozialgerichtet ist, ein Zusammenarbeiten bedeutet und darum auch durch den Zweck des Gesellschaftslebens begrenzt und im Hinblick auf ihn gewertet werden muß. Die Berufsteilung oder Ständegliederung, die eben die soziale Seite der Arbeitsteilung darstellt, ist wie diese eine Naturnotwendigkeit, ein physisches Sein, das aber gleichzeitig ein ethisches Seinwollen begründet. Aus diesem Grunde hat der Urheber der Natur verschiedene Neigungen und Fähigkeiten in die einzelnen Menschen hineingelegt[107], damit aus der Verschiedenheit der natürlichen Intentionen und Anlagen eine diversitas officiorum und dadurch eine diversitas vitarum entstehe. Jede Neigung ist nach Thomas ein physisches Sein zu einem ethischen Sollen, eine ‚impressio a sagittante'. Nun wird der Mensch als freies, vernünftiges Wesen zwar nicht mit naturgesetzlicher zwangsläufiger Notwendigkeit zu seinem Ziele hinbewegt, sondern soll sich selbst von innen heraus, ‚quasi propria sponte' zu seinem vorgesteckten Ziele hinbewegen[108].

Wie konkret man sich die angeborenen Neigungen bzw. ihr physisches Sein, ihre physische Grundlage dachte, geht aus der Lehre von den verschiedenen „humores" hervor, die beim Einzelmenschen in der Berufswahl maßgebend sind: „Die Melancholiker werden Dichter, die placidi — gemeint sind wohl Phlegmatiker — werden Moralisten, die Sanguiniker fühlen sich zur Naturwissenschaft, die Choleriker zur Mathematik oder Metaphysik hingezogen"[109].

Ist so die nächstliegende natürliche Ursache der Berufs-

---

[107] Quodlib. VII, 17. Summa contra Gentiles III, c. 134.
[108] S. th. 1, q. 103, a. 8.
[109] Albertus Magnus, zitiert bei St. Antoninus, Summa Moralis I, 16, 1.

teilung die Verschiedenheit der Neigungen bei den einzelnen Menschen: so liegt doch der letzte Grund in der göttlichen Vorsehung „divina Providentia quae ita hominum status distribuit, ut nihil umquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam“[110]. Die Berufsarbeit des einzelnen ist zwar keine unmittelbare „vocatio“, d. h. Berufung seitens Gottes, wie sie Max Weber der protestantischen Berufs- und Arbeitsethik zuschreibt[111], aber die Berufswahl als solche steht doch unter dem Willen der Vorsehung, wenn auch nur mittelbar. Ähnlich wie beim Eigentum das abstrakte Recht des Menschen auf den Gebrauch äußerer Güter direkt im Naturgesetz begründet ist, die konkrete Gestaltung aber in die Sphäre des jus gentium, der vom Naturgesetz abgeleiteten Rechts- und Grundsätze gehört, so ist auch hier die Berufsgliederung, die „diversificatio officiorum“ als solche ein naturrechtliches, also direkt gottgewolltes Institut; ihre konkrete Aktualisierung beim Einzelmenschen geschieht dagegen unter Betätigung des menschlichen Verstandes und hat, sobald der Mensch sich unter Leitung der Vernunft für einen bestimmten Beruf entschieden hat, die göttliche Sanktion. — Damit ist der Einzelberuf zwar kein „unmittelbarer Ruf“ von oben, aber doch eine mittelbare „Berufung“ zu einem den subjektiven Anlagen korrelativen Stand.

Die tiefste religiöse Wertung der Arbeit[112] ist in der Theozentrik des heiligen Thomas, in der Beziehung der Arbeit bzw. des Arbeitenden auf die Schöpfertätigkeit Gottes enthalten. Gott ist ihm die potenzlose Aktualität, der actus purissimus[113], der ewig sprudelnde Urquell des puren Lebens. — Die Tätigkeit des Menschen, sein Schaffen, in dem die Potenzen des Menschen dem Akte zustreben und Leben werden, bewirkt so bewußt oder unbewußt eine Verähnlichung mit

---

[110] Quodlib. VII, 17. Summa contra Gentiles III, c. 134.

[111] Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus 3. Luthers Berufskonzeption in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1922. S. 63ff.

[112] Über die religiöse Wertung der Arbeit bei Thomas v. Aquin, vgl. N. Paulus, Histor. Jahrbuch XXXII, S. 727ff.

[113] S. th. 1, q. 18, a. 10.

Gott. Nicht arbeiten ist nach Thomas[114] nur ein Leben „in potentia", wie das des Schläfers; Leben in actu (vivere secundum actum) besteht darin, daß man „exerziert" (exercit quis opera vitae), daß man schafft und sich betätigt, daß man „wirklich" und so ein Spiegelbild der Gottheit wird.

Ist so Arbeit die knospenhafte Entfaltung der im eigenen Sein veranlagten Potenzen, also letztlich die selbsttätige Formung der Eigenpersönlichkeit, so kommt ihr kraft der gesellschaftlichen Veranlagung der Menschennatur auch gleichzeitig eine wesentlich soziale Funktion zu. Der arbeitende Mensch steht ja nicht als isoliertes Wesen da, sondern ist eingegliedert in eine große Arbeitsgemeinschaft. Seine „Berufung" ist nicht eine „Auserwählung", „Herausbeorderung" von oben, die ihm eine individuelle, ungebundene Entfaltung seiner Kräfte und Sicherstellung seiner persönlichen Gnadenwahl gewährleisten soll, wie sie es in der kalvinisch-puritanischen Auffassung ist, sondern eine begrenzte Wirkungssphäre, die eingebettet ist in den objektiven Kosmos der Gemeinschaftsstufung, der in der Berufsgliederung der Gesellschaft seinen Ausdruck findet. Darum wird er auch nicht unmittelbar von oben „gerufen oder berufen" — vom Ausnahmefalle der Absonderung von der Welt in der Befolgung der evangelischen Räte, der eine übernatürliche, nicht rein natürliche Berufung zugrunde liegt, mag hier abgesehen werden — sondern mittelbar, insofern die berufliche Arbeitsteilung der Gemeinschaft als solche ein Werk der göttlichen Vorsehung ist, in der der frei wählende Mensch den seinen subjektiven Anlagen (der „Stimme Gottes" im weiteren Sinne) entsprechenden Posten ergreift, auf dem er dann aber seinen ganzen Mann stellen muß.

„Der räumliche Ausdruck für diese berufliche Standes- und Arbeitsgliederung ist für Thomas die Stadt als autarkes Wirtschaftsgebiet mit spärlichem Handelsaustausch", wie wir schon oben des öfteren hervorhoben. Wie Wünsch mit Recht bemerkt[115], „kommt die Teilung der Berufe sichtbar schon

[114] Opus. de unitate intellectus contra Averroistas, zitiert bei J. Haeßle. Das Arbeitsethos der Kirche. Freiburg 1923. S. 34.

[115] G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927. S. 312.

dadurch zum Ausdruck, daß die einzelnen Handwerke in besonderen Straßen wohnen, zweckhaft geteilt, aber als Ganzes zu einer zweckhaft aufsteigenden Einheit verbunden". Zu seinem Schlußsatz, daß „den Gipfel dieser Einheit die auch einem besonderen Berufe vorbehaltene Schau der Gottesherrlichkeit darstellt", muß freilich, soll er nicht schiefe, Thomas ganz wesensfremde Vorstellungen hervorrufen, die Erklärung beigefügt werden, daß die in den kontemplativen Orden der Kirche organisierte Vielheit von Menschen, die sich ausschließlich dem religiösen Leben widmet, zwar einen eigenen Stand, eben den Ordensstand, darstellt, daß aber die Gottesschau durchaus kein Privileg dieses Standes, sondern gottgewolltes Ziel für alle, und darum Pflicht jedes Menschen ist. Arbeit und Gebet sind Thomas eben keine Gegensätze, sondern durchdringen sich gegenseitig. „Auch jene, welche mehr für innerweltliches Wirken geeignet sind" — das physische Sein mit den körperlich geistigen Intentionen und Qualitäten ist ja für Thomas Künder und Prophet der jedem zukommenden Berufung —, „können durch den innerweltlichen Beruf sich zur Beschauung vorbereiten; ebenso können jene, welche der Beschauung sich zugeneigt fühlen, durch ‚Exerzieren' im aktiven Leben sich immer fähiger machen zum kontemplativen."[116]

Auch Thomas nimmt eine Wertabstufung der einzelnen Tätigkeiten an, wohl beeinflußt von Aristoteles, obwohl die Idee einer Wertskala und Ordnungshierarchie der mittelalterlichen Mentalität sehr vertraut war. Doch kann man wohl Wünsch nicht beistimmen, wenn er ohne den Versuch einer Textbegründung meint, daß „am niedrigsten (für den Horizont des Städters) die landwirtschaftliche Arbeit" stand. Haeßle[117], der seine Aufstellung auch reichlich quellenmäßig belegt, sagt mit Recht: „Die erste und vornehmste Stellung unter allen körperlichen Arbeiten nimmt beim Scholastiker die Urproduktion ein, vor allem die Landwirtschaft", was sich

[116] S. th. 2, 2, q. 182, a. 4, ad 3. Wir haben die adäquate und prägnante Übersetzung von Haeßle wörtlich übernommen. Vgl. J. Haeßle, Das Arbeitsethos der Kirche. Freiburg 1923. S. 139.

[117] J. Haeßle a. a. O. S. 51ff.

schon aus der Struktur der wesentlich agrarischen mittelalterlichen Gesellschaftsordnung sowie der Hochschätzung des Thomas für wirtschaftliche Autarkie leicht erklärt. Wenn Thomas die geistlichen Werke, besonders in ihrer höchsten Sublimität der Kontemplation, an Wichtigkeit und Wert der auf weltliche Zwecke gerichteten Arbeit vorzieht, so liegt das wieder in seiner theozentrisch orientierten, transzendentalen Weltauffassung begründet, wie sie eben der ganzen mittelalterlichen Welt eigentümlich ist.

§ 2. Das Krebsübel der Avaritia.

Was die Krebswucherungen dem Mediziner, das bedeutete dem mittelalterlichen Ethiker das nicht zweckbegrenzte Gewinnstreben, besonders wenn es das dem Stande zukommende Maß überschritt. Den streng konservativen Denkern waren die Vermögensverhältnisse der einzelnen Stände in der sozialen Gliederung der damaligen Zeit verankert und darum unverrückbar gegeben wie diese, während die mehr anpassungsfähigen Vertreter, wie Antonin von Florenz, der Wirtschaftswirklichkeit Rechnung zu tragen suchten, und einen mit vielen Vorsichtsklauseln versehenen Weg zum wirtschaftlichen Aufstieg öffneten. Schon Thomas hat, wie Sombart[118] hervorhebt, die Möglichkeit, über den Stand hinaus zu streben, grundsätzlich zugegeben; nur muß dieses Streben nach der Größe der Begabung beurteilt werden[119]. Jene also, deren Tugendgrad (man beachte die streng moralische Wertung, es ist nicht nur „Begabung" im allgemeinen gemeint!) ein höherer Stand entspricht, durften Geld anhäufen, um sich ein zeitliches Dominium (Herrschaftsgut) zu kaufen. Das war ja in der feudalen Gesellschaftsordnung die einzige Möglichkeit zum Aufstieg. Doch gleich fügt Thomas die Warnung bei, daß diese Geldakkumulation als „unmäßig" und damit als unerlaubt anzusprechen ist, wenn sie „ex solo appetitu ascendendi et gloriae" geschieht. Wer nur in die

---

[118] Sombart, Der Bourgeois. S. 317/18.

[119] „mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis." Comm. Card. Cajet. ad S. Thom., S. th. 2, 2, q. 118, a. 1.

Höhe will um des Steigens willen, handelt sinnlos — solchem Tun fehlen eben wieder „die Grenzen", die Zweckbegrenzung, es wird zum „finis ultimus"[120]. Erst recht muß weiteres Gewinnstreben verurteilt werden, wenn es auf Anhäufung von Geldern geht, die für den einmal erreichten zukommenden Stand „überflüssig" sind. Immer wieder ist es das „ceterum censeo" der scholastischen Autoren, daß ein Gewinn nur soweit und solange erstrebt werden darf, als die Relation der Mittelhaftigkeit nicht zerstört wird, das heißt die Zweckbestimmtheit nicht fehlt. Aber trotz der dem Einzelmenschen eingeräumten Möglichkeit des Aufstiegs steht das thomistische System doch wesentlich auf dem Prinzip der Statik, der Auffassung des ruhenden Gesellschaftszustandes, wie sie allem vorkapitalistischem Wesen entspricht. Jeder Mann steht an seinem bestimmten Platz (Stand = Standort), dem eine bestimmte Funktion, ein bestimmtes „standesgemäßes" Auskommen, ein bestimmtes Standesrecht, ein der Eigenart der sozialen Funktion zukommendes „Suum" entspricht. Doch ist dem System eine gewisse Dynamik nicht abzusprechen; denn wenn auch Thomas das bestehende gesellschaftliche Gleichgewicht erhalten wissen möchte, so will er doch seinem Systeme nach den wirtschaftlichen Fortschritt, und zwar einen qualitativ-organologischen des Ganzen, eine ruhige lückenlose Progression des kulturellen Gesamtaufstiegs eines Volkes. Ist ihm ja die Vervollkommnung und der Fortschritt der Gemeinschaft ein Hauptzweck des organisierten Ganzen, des Staates[121].

Dem großen wirtschaftlichen und sozialen Problem der Besitzspannung und des Ausgleichs von Reich und Arm widmen die Scholastiker aus ethischen und religiösen Gründen besondere Aufmerksamkeit, und zwar ist Almosengeben — mangels anderer Einrichtungen — der Kanal, durch den

---

[120] „Quoniam tam ascendere quam lucrari, absolute sumpta, termino carent." Com. Card. Cajet. a. a. O.

[121] De regimine principum 1, 15. Vgl. W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin (Münster 1916) S. 60ff. in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", herausgegeben von Cl. Bäumker, Bd. XIX.

sich dieser Ausgleich vollziehen soll. Den Ausgleich des vorhandenen wirtschaftlichen Abstandes und des sozialen Gegensatzes suchen sie natürlich nur innerhalb der gottgewollten Ständeordnung, und auch da wird die Besitzspannung zwischen Arm und Reich als ein von Gott gewollter oder doch zugelassener Zustand der gegenwärtigen, auf der Tatsache der Sünde basierten Weltordnung betrachtet. Der ideale Ausgleich durch allgemeine Besitzgemeinschaft ist bei der Verderbtheit der menschlichen Natur unmöglich, und darum muß die Differenzierung mit ihren Gegensätzen bleiben. Die Entspannung der vorhandenen sowie die Verminderung möglicher Gegensätze soll durch innere Gesinnungsmomente erzielt werden. Der Arme wie der Reiche sollen die ihrer Lage entsprechenden Gelegenheiten zur Tugendübung ergreifen. Der Arme soll sein Los im Geiste der Gottergebenheit ohne Haß und Neid gegen den Besitzenden tragen, der Reiche soll die ihm anvertrauten Güter als ihm von Gott verliehene verwalten und an die Rechenschaft denken, die er vor Gott abzulegen hat. Von ethisch religiöser Beeinflussung erwartet man eine befriedigende Lösung der Mißverhältnisse von Besitz und Besitzlosigkeit, und der Schlüssel zur „Lösung der sozialen Frage" ist das Almosengeben.

Das dem Almosengeben diametral entgegengesetzte Laster war im Mittelalter die Habsucht oder avaritia. Wohl kaum gegen ein Übel wurde in mittelalterlichen Predigten so oft gewettert wie gegen Wucher und Habsucht. Bei der Bedeutung der Predigt für die Bildung der öffentlichen Meinung — die Kanzel war gleichzeitig Lehrstuhl, Rednertribüne und Presse des Mittelalters — darf man auf das breite Interesse schließen, das die weite Öffentlichkeit an der Einhaltung der vorgetragenen Grundsätze haben mußte, aber auch auf die dem Ideal widersprechende Praxis, die dem Prediger eine so kräftige Sprache abnötigte.

Bromyard gibt uns unter der Überschrift „Usura" von seinem Promptuarium praedicatorium (Lyon 1722, vol. 2, fol. d cxxx 111) ein Beispiel, das uns die Methode zeigt, mit der der Prediger öffentliche Meinung schuf:

„Ein gewisser Prediger", sagte er, „der wußte, daß viele Wucherer in seiner Gemeinde waren, stellte öffentlich die Frage, ob irgendein Wucherer in der Kirche wäre. Darauf antwortete niemand. Dann fragte er, ob ein Kloakenreiniger gegenwärtig wäre. Darauf meldete sich ein Mann, der dieses Geschäft betrieb. Seht, rief der Prediger aus, was für ein gemeines Geschäft Wucher sein muß, wenn der Wucherer aus Scham nicht wagt, sich öffentlich als solcher zu bekennen, während das niedrigste Gewerbe ohne Scham und Schande seine Existenz bekennt."

Ein anderer Prediger, Humbertus de Romanis, vereinigt Witz mit Anschaulichkeit, wenn er seinen Zuhörern die Legende von einem Manne erzählt, der bei einem Besuch im Kloster alle Ecken und Winkel mit lauernden Teufeln besetzt fand, während er auf dem weiten Marktplatz nur einen einzigen auf einer hohen Säule sitzen sah. Verwundert ob eines solch paradoxen Phänomens habe er einen Geistesmann um Aufschluß gebeten, und der habe ihm erklärt, im Kloster brauche es ein größeres Aufgebot von Teufeln, um die Mönche zu verführen, während auf dem Markte einer vollauf genüge, da dort jeder Mensch selbst ein Teufel sei[122]. Zahllos sind die Fabeln vom Wucherer, der jäh und unversehens zur Hölle fährt oder dessen Geld in der Truhe sich über Nacht in verwelktes, goldfarbiges Laub verwandelt oder der — wie der peinlich exakte Berichterstatter vermerkt — „um das Jahr 1240" beim Eintritt in eine Kirche, wo er Hochzeit halten will, von einer Steinfigur erschlagen wird, die vom Portal herabstürzte. Wie sich „durch die Gnade Gottes" herausstellte, sei diese Statue das Werk eines andern Geizhalses gewesen, dessen Geldsäcke vom Teufel geholt und davongeschleppt wurden[123].

Daß die auf der Kanzel verkündeten Grundsätze nicht bloß „fromme Rhetorik" waren, sondern tief ins praktische Leben einschnitten, zeigt die weltliche Gesetzgebung, die vielfach die Kanonisten an Schärfe überbot. Die Kanonisten

---

[122] Humbertus de Romanis, Serm. XC, 11. In Merchatis S. 562. Zitiert bei Bede Jarret, Social Theories of the Middle Ages 1926.

[123] Zahlreiche Beispiele von solchen Geschichten sind angeführt in „Coulton, A Mediaval Garner, 1910, p. 212, 115, 298, und in „Social Life in England from the Conquet to the Reformation", 1919, p. 346.

gingen doch oft recht weit in der Auslegung und ließen manche Seitenwege offen. Wie aus Unwins „Finance and Trade" unter Eduard III. hervorgeht, war die englische Gesetzgebung viel strikter und enger als das kanonische Recht[124]. Wie weit sich die kirchlichen Sondergerichte mit derartigen Fällen beschäftigten, ist ein noch recht unerforschtes Gebiet. Namentlich in England war die Kontrolle der Geschäftsmoral ein umstrittenes Feld, auf dem geistliche und weltliche Gerichte um die Jurisdiktion kämpften. Die geistlichen Gerichtshöfe beanspruchten Gerichtsbarkeit über solche Fälle im allgemeinen unter dem Titel des Vertragsbruchs, da sie ja eine laesio fidei bedeuteten, und über „Wucher" im besonderen, das heißt unerlaubtes Zinsnehmen, das ja einen direkten Verstoß gegen das kanonische Recht bedeutete. Beide Ansprüche wurden von der Krone wie von den städtischen Gerichten strittig gemacht. Die erstere hatte sich in den Konstitutionen von Clarendon ausdrücklich alle Schuldenprozesse für die königlichen Gerichtshöfe reserviert[125], während letztere den Bürgern immer wieder verboten, die „court christians" in Anspruch zu nehmen, und hohe Strafgelder für jene festlegten, die sich über dieses Verbot hinwegsetzten[126]. Lokale Obrigkeiten, von der City of London bis zum bescheidensten maiorialen Hofe, machten Gesetze und Verordnungen gegen „unlawful chevisance" und händigten Übertreter aus. Außer der Gesetzgebung und Rechtsprechung beteiligte sich auch die zeitgenössische Literatur, Dichter wie Chronisten, am Feldzuge gegen die avaritia, wie sie besonders im „Wucher" verkörpert war. In der „Vision of William concerning Piers Plowman", gewöhnlich kurz als Piers Plowman zitiert, einer Dichtung, die ein

[124] G. Unwin, Finance and Trade under Eduard III. 1918. Vgl. Round, Ancient Charters, p. 90. Gross Gild Merchant, vol. 2, p. 50.

[125] Constitutions of Clarendon, cap. 15. Vgl. Pollock and Maitland, History of Engl. Law, 2. ed. 1898, vol. 2, p. 197—202, und F. Makower, Constitutional History of the Church of England 1895, § 60.

[126] Vgl. Selden Society, Borough Customs, ed. by M. Bateson, vol. 2. 1906, p. 161, wo Londoner, und p. 209—210, wo Dubliner Beispiele angeführt werden. Der Streit um die Jurisdiktion dauert bis in die Zeit Elisabeths und Jakobs I. hinein und erklärt sich aus der finanziellen Ergiebigkeit der nicht gerade niedrig bemessenen Strafgelder.

lebendiges Zeitgemälde der wirtschaftlichen und sozialen Zustände Englands im 14. Jahrhundert gibt[127], wird die vom König geächtete, personifizierte Arglist und Falschheit von Kaufleuten eingeladen, ihre Geschäfte zu besorgen. Mit beißendem Spott werden die Mißstände auch auf geistlichem Gebiet gegeißelt, das mit Ablässen und Wallfahrten getriebene Schacherunwesen, der Reichtum und Wohlstand der Klöster und des Klerus, der schlecht zu ihren Predigten passe. Vor allem aber wird den Kaufleuten eingeschärft, daß sie die Feiertage halten und das Fluchen daran geben, daß sie „fair" im Handel sein müssen, Hospitäler bauen, zerbrochene Brücken reparieren, Jungfern für die Heirat ausstatten und Witwen und armen Scholaren helfen sollen, wenn sie Aussicht haben wollen, in den Himmel zu kommen. Die romantische Moralgeschichte „Reynard the Fox", geschrieben um die Mitte des 12. Jahrhunderts, die später in die meisten europäischen Sprachen übersetzt wurde, behandelt das gleiche Thema; Chaucer, der scharfe Kritiker der Klerisei, tut es den strengsten Moralisten gleich, wo er die Zinsfrage berührt[128]. Auch Shakespeare vertritt im „Merchant of Venice" das mittelalterliche Ideal.

Handbücher für den Gebrauch im Beichtstuhl, Erbauungs- und Andachtsbücher, katechismenartige Lehrbücher befassen sich alle eingehend mit Geschäftsmoral und Handelspraktiken und enthalten auf breitem Raum Regeln und Vorschriften für die einzelnen Stände sowie sorgfältig spezialisierte Fragebogen, nach denen der erbauliche Leser sein Gewissen erforschen oder vom Beichtvater erforschen lassen soll[129]. Daß in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also

[127] The Cambridge History of English Literature, vol. 11, p. 1—48 widmet volle 48 Seiten einer Besprechung dieser bedeutenden Literaturschöpfung. Nicht einmal Chaucer erfährt eine so eingehende Behandlung, was deutlich genug die Bedeutung des Gedichtes dartut. Vgl. „Vision of William Concerning Piers Plowman", Skeat. Oxford 1924.

[128] Chaucer, Prioress' Tale, I, 5.

[129] Erwähnt sei nur: Raimundi de Penna-forti Summa Pastoralis (*Ravaisson*, Catalogue Général des M. S. S. des Bibliothèques publiques des Departments 1849, vol. 1, p. 592 seq.), wo der hl. Raimund die Pflichten des Erzdiakons auseinandersetzt und diesem einen Fragebogen für seine Visitation des Klerus aufsetzt. Sodann die reiche Fundgrube: E. Martin und U. Durand, Thesaurus novarum Anecdotorum 1717. vol. IV, p. 696ffe.

in der Zeit der Reformation, die alte Lehre noch in Kraft war, bezeugt der Katechismus des Erzbischofs Hamilton von St. Andrews[130], Schottland, der im Jahr 1552, also nur acht Jahre vor dem schottischen Reformationsparlament, erschien und dieselbe kräftige Sprache führt, wie sie nur je ein mittelalterlicher Zelot brauchte. Da wird den Wucherern, den Meistern, die den Lohn zurückhalten, den habgierigen Kaufleuten, die falsche Ware verkaufen, den habgierigen Lehnsherren, die ihre Hörigen ausbeuten, und in Bausch und Bogen „allen Schurken" zu Leibe gegangen, „die übermäßig reich geworden sind, und all jenen, die ihren Nachbar vor Armut bewahren könnten, es aber nicht tun". Geistliche und weltliche Autoritäten stehen so trotz aller sonstigen Kompetenzschwierigkeiten in der Bekämpfung des sozialen Krebsübels der avaritia zusammen. Freilich meist ohne eine klare bestimmte Diagnose dieses Übels. Bald griff man jeden puren Handelsgewinn an, bald nahm man geschäftliche Übervorteilung oder Ringbildungen zur Festsetzung des Preises scharf aufs Korn — besonders aber den Zinswucher, den man als eine besondere Form des Raubes und der Ausbeutung der wirtschaftlichen Not des Mitmenschen aufs entschiedenste verurteilte.

Schon Thomas hatte sich bemüht, eine klar umrissene Grenze zu ziehen und festzustellen, wo die avaritia anfängt. Die Habsucht — „inordinatus amor habendi, die ungeordnete Liebe zu besitzen" — ist nach ihm eine „immoderantia" (Ungemessenheit), die die „mensura debita", das gehörige Maß, überschreitet. Darin liegt gerade ihre Unordnung — deordinatio.

Die „immoderantia" kann vorliegen erstens bezüglich der irdischen Dinge: Der Mensch häuft sich mehr Güter an, als das Debitum zuläßt ... und hier richtet sich die Sünde gegen den Nächsten, weil ... im Besitz äußerer Reichtümer nicht der eine Überfluß haben kann, ohne daß der andere Mangel leidet. Hier liegt also soziale Unordnung vor, die letztlich

[130] The Catechism of John Hamilton Archbishop of St. Andrews, 1552, ed. I. G. Law 1884. p. 97/99.

auf den aus dem Standesprinzip geborenen Grundsatz zurückgeht, daß der eine nur auf Kosten des andern im Überfluß leben kann. Das Maß ist wieder der „standesgemäße Unterhalt" mit all seiner Elastizität und Vagheit.

Die „immoderantia" kann zweitens vorliegen im Hinblick auf innere Affekte, die sich auf den Reichtum beziehen, d. h. wenn einer die Reichtümer ungemessen liebt; hier besteht die Sünde in der subjektiven Desordination der Affekte[131]. Tatsächlich supponiert Thomas im „Corpus articuli", daß subjektiv-psychologische Desordination und objektive Überschreitung des standesgemäßen Bedarfs sich decken, eine wohl damals historisch bedingte und mit dem damaligen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem gegebene Koinzidenz. Die von Thomas gezogene Grenze, die theoretische Grundlage des Kampfes gegen die avaritia, war aber naturgemäß so vag und unbestimmt, daß man sich über die vielen Richtungen und Intensitätsgrade dieses Kampfes nicht weiter zu wundern braucht. Auch bot solche Elastizität der Praxis immer wieder Handhaben, sich den religiös-sittlichen Schranken als praktisch undurchführbaren Gesetzen zu entziehen. Aber trotz aller Durchlöcherung der Schutzmauer muß man anerkennen, daß die mittelalterliche Gesetzgebung die religiös-sittliche Auffassung — die gleichzeitig öffentliche Meinung war — verkörperte, und die weltlichen wie geistlichen Gerichte im allgemeinen dieser Auffassung auch Geltung im öffentlichen Leben verschaffen. „Es verbietet", sagt der Schwabenspiegel, „Got unde der pabest unde der Keyser und alles geistlich gerichte und reht, daz dehein Kristen mensche von dem andern sol gesuoch (zins) nemen. Daz verbot dannoch sunderlichen pabest Leo und der saelige Künig Karel mit einander ze Rome, da sie beide concilej hätten."[132]

Suchte man sich auch im praktischen Leben von derartigen Fesseln zu emanzipieren, so erkannte man doch grundsätzlich und aus Überzeugung die von der Kirche vertretenen

[131] S. Th. 2, 2, q. 118, a. 1.

[132] Vgl. diese und andere Stellen bei Neumann, Geschichte des Wuchers in Deutschland. Halle 1865. S. 109—111.

Normen als richtig an und hielt eine Kontrolle des Wirtschaftslebens nach sittlichen Grundsätzen für selbstverständlich. Der mittelalterliche Handelsmann mochte sich im Geschäftsleben oft wenig kümmern um die Innehaltung dieser Normen; aber wenn er sein Testament machte, erinnerte er sich nach einer erfolgreichen Laufbahn daran, daß Handel für die Seele gefährlich und avaritia eine Todsünde war, und suchte die Schuld wieder gutzumachen, indem er seine Söhne anwies, von dem Gewonnenen zurückzugeben — meist in Form von Almosen an die Armen — und einen weniger gefahrvollen Beruf zu ergreifen[133].

Von den 50 ältesten Testamenten „The Fifthy Earliest English Wills (1387—1439), die interessanten Aufschluß über wirtschaftliche und soziale Zustände der Zeit vermitteln, enthalten 38 substantielle Legate für ausgesprochen soziale Zwecke in Form von Geld, Nahrungsmitteln (Loaves for poor men, gifts of corn, spielen eine große Rolle), Gebrauchsgegenständen usw., wobei oft ausdrücklich die Absicht geäußert wird, möglicherweise oder wirklich begangenes Unrecht wieder gutzumachen. Besonders Händler zeigen sich ängstlich besorgt, Geschäftsübervorteilungen durch Almosen wieder auszugleichen. Manche Testamente enthalten besondere Zuwendungen von Geld an Gefangene — deren Los ja nach zeitgemäßen Schilderungen entsetzlich war —, die wegen nicht bezahlter Schulden in Haft saßen. Das drohende Schuldgefängnis war ja zumeist für den wirtschaftlich Bedrängten der Grund, eine Anleihe, wenn nicht ohne, dann mit Zins zu suchen. Damit entrann er allerdings oft nur der Charybdis, um in die Scylla noch schlimmerer Verschuldung und Abhängigkeit zu geraten[134].

---

[133] Vgl. Bruno Kuske, Quellen zur Geschichte des Kölner Handels und Verkehrs im Mittelalter, Bd. 3, S. 197/98. 1923.

[134] Thorold Rogers, Six Centuries of Work and Wages, 5 ed. 1901, S. 141, leitet die Entstehung der englischen Wuchergesetze gerade aus der Strenge her, mit der in jungen sozialen Organisationen die Innehaltung von Verträgen eingeschärft und erzwungen wird. Als Beispiel führt er das athenische und römische Gesetz an und die Gewaltmaßnahmen, mit der sie Nichterfüllung von Verträgen ahndeten. Das früheste Handelsgesetz in England hätte dem Borgenden gestattet, sein Land zu pfänden und seine Person haftbar zu machen für unbezahlte Schulden. Viel Sklaverei in der englischen

Auf die nähere Behandlung des Zinsproblems wird hier verzichtet, teils weil es schon recht erschöpfend behandelt[135], teils, weil es in anderem Zusammenhang für den Zweck dieser Arbeit genugsam erörtert worden ist.

Schlußbetrachtung zum ersten Abschnitt: Seinsollen und Sein.

Daß Ideal und Wirklichkeit sich nur selten im Leben decken, ist eine Binsenwahrheit. Wenn wir zur Ergänzung der gemachten Ausführungen Theorie und Praxis noch in einigen Zügen einander gegenüberstellen, so geschieht es, um ein schiefes Urteil über die Spanne zwischen Grundsätzen und tatsächlicher Durchführung zu verhüten. Gesetze sind nicht dazu da, daß sie übertreten werden; aber wenn sie übertreten werden, darf man noch nicht ohne weiteres ihre Existenzberechtigung abstreiten, als ob sie wirkungslos oder gar hemmend wären, es sei denn, daß die Übertretungen einen Umfang annähmen, der diese als unvermeidlich erscheinen läßt. Derartige Massenübertretungen lassen sich hinsichtlich des dargelegten Systems von wirtschaftsethischen Bindungen und Grundsätzen nicht leicht nachweisen, wenn wir nicht die von den mittelalterlichen Moralisten gemachten zahlreichen, oft recht feinen Unterscheidungen in eine Durchbrechung der aufgestellten Prinzipien umdeuten wollen. Mit derselben dialektischen Schärfe, mit der ein moderner Jurist die Gesetzesparagraphen zerpflückt und viele

---

Frühgeschichte hätte ihren Grund in Zahlungsunfähigkeit gehabt. Mit dem Fortschritt von Handel hätte man die Notwendigkeit von Kredit immer mehr empfunden und strenge Strafe mußte festgesetzt werden, um den Leuten die Innehaltung von Verträgen beizubringen. Im Laufe der Zeit fand man aber, daß die rigorose Auslegung von Geldleihverträgen zu unerträglicher Bedrückung, zur Massenversklavung von so vielen Zahlungsunfähigen und damit zu schwerer Gefährdung des Soziallebens führen mußte. Und so waren Gesetze notwendig, die Schuldner zu schützen, was am besten gewährleistet schien durch Betonung strikter Gerechtigkeit bei den Verträgen und ihrer Auslegung. Schuldtürme und Gefängnisse hätten so eine Regelung und Einschränkung der Leihverträge bedingt.

[135] Für die Geschichte des Zinses ist immer noch lehrreich: M. Neumann, Geschichte des Wuchers, 1865, und Endemann, Die nationalökonomischen Ansichten der kanonistischen Lehren, 1863.

Seitentore zu finden weiß, trat auch der Fachmoralist an den traditionellen Sittenkodex heran und wußte Um- und Auswege zu eröffnen. Aber mit der gleichen logischen Energie verteidigt er eben diese sittlichen Normen, deren Anwendungsfeld er durch oft recht juristisch-formalistische Unterscheidungen einzuengen bzw. auszudehnen sucht. Das Gesetz muß bestehen bleiben, mag auch die Welt in Stücke gehen. „Stat justitia, dum volvitur orbis." Es ist ja ein Ausfluß der lex divina, ein gottgesetzter Leuchtturm, an dem sich das Privat- und Gesellschaftsleben orientieren muß. Aber auch ohne die Unterscheidungen der Moralisten wußte die schlaue menschliche Natur trotz kanonischem Recht und Summen, Predigten und Gildenregeln ein Türchen und wohl auch ein Tor zu finden, den lästigen Hemmungen und Bindungen zu entgehen.

Die strenge Forderung der Einschränkung des Besitzes auf das mit dem Begriffe des standesgemäßen Lebensunterhaltes gegebene Maximum erfährt schon gewisse Abschwächungen durch die Unbestimmtheit dieses Begriffes, der seinen Grenzen nach doch recht flüssig sein kann. Schon Thomas bemerkt von den standesgemäßen Notwendigkeiten: „Huiusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis non potest dijudicari esse ultra necessarium et multis subtractis adhuc remanet, unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum."[136] Brentano hat nicht Unrecht, wenn er die Klassizität dieses Begriffes „des standesgemäßen Unterhaltes" als eine Hintertüre ansieht, durch die tatsächlich verpönte Praktiken mit einer gewissen Respektabilität eintreten konnten. „Bestimmte der Stand, dem einer angehörte, die ihm zustehende Lebenshaltung und diese das Maß dessen, was zum Unterhalte seines Hauses nötig war, und somit die Größe des ihm erlaubten Gewinnes, so kam es nur auf den den Großhändlern zuerkannten Rang an — man denke an die vielfach fürstliche Stellung vieler mittelalterlicher Kaufleute namentlich in den italienischen Städterepubliken —, um jedweden

[136] S. th. 2, 2, q. 32, a. 6 und 2, 2, q. 169, a. 1.

Handelsgewinn eines venezianischen Nobile, eines Strozzi oder Mediceers als berechtigt erscheinen zu lassen."[137]

Auch das Netz der „Wertgleichheit", so engmaschig es erscheint, hatte einige Ausweitungen, die sehr viel durchschlüpfen ließen. So sehr sich Thomas gegen Preisbeeinflussung durch den individuellen Käufernutzen wendet, so erklärt er sich doch bereit, eine Ausnahme zugunsten des Verkäufers zu machen, was uns heute recht merkwürdig vorkommen muß. Sollte nämlich dem Verkäufer, der nach Thomas der „patiens" im Tauschvertrage ist, ein besonderer Nachteil aus der Hingabe des Gegenstandes erwachsen, das heißt ein Schaden, der größer wäre als dem üblichen gesellschaftlichen Werte desselben entspricht, so darf der Verkäufer den höheren Wert, den das Gut für ihn persönlich hat, in Anschlag bringen[138]. Damit konnten, wie Brentano betont[139], subjektive Preisbestimmungsgründe ihren Einzug halten. Tatsächlich treten sie schon bei Buridanus auf, nach dessen Wertlehre der Tauschwert der Güter durch das Maß bestimmt wird, nach dem sie den jeweiligen Bedürfnissen der einzelnen dienen. Ihm ist das Bedürfen nicht etwa die für alle gleiche objektive Notwendigkeit eines Gutes für das menschliche Leben, sondern ein subjektiv psychologisches Moment. Auch der Reiche, dem diese Lebensnotwendigkeiten eine Selbstverständlichkeit sind, „bedarf" noch der Luxusgegenstände, und zwar vielleicht mit derselben Bedürfnisstärke, mit der ein Armer das Bedürfnis nach dem notwendigsten Lebensunterhalt empfinden mag[140]. Bei Antoninus wird schon das subjektive Moment der complacibilitas mit großer Selbstverständlichkeit als wertbildender Faktor hingenommen. Doch wird subjektiven Wertfaktoren Einfluß auf die Preisbildung nur innerhalb der zulässigen latitudo und

[137] Lujo Brentano, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte in „Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte". Leipzig 1923. S. 46/47.

[138] St. Thomas, Summa Theol. 2a, 2ae, q. 77, art. 1.

[139] L. Brentano a. a. O. S. 47.

[140] Eth. V., q. 16 (106), sowie Eth. V. 23 (S. 111): „non solum indigentia necessarii mensurat apud egenos commutabilia, sed etiam indigentia excessus apud divites." In beiden Fällen ist das Bedürfen nach Buridan ein wertbestimmender Faktor. Vgl. E. Schreiber a. a. O. S. 181.

unter strenger Eingliederung in das soziale Ganze zugestanden. Es dürfte wohl kaum zu rechtfertigen sein, den Scholastikern einen theoretischen Kompromiß mit der Wirtschaftswirklichkeit, ein Umbiegen der Lehre vom gerechten Preis bzw. eine allmähliche Preisgabe ihrer Preislehre nachzusagen, wie das Wünsch tut[141]. Da hat Brentano richtiger gesehen, wenn er von einer prinzipiellen Aufrechterhaltung, ja in einzelnen Fällen einer Verschärfung des ethischen Urteils bei tatsächlicher Preisgabe seiner Befolgung spricht[142]. Je zahlreicher die Breschen wurden, die die Praxis in die traditonelle Ringmauer mittelalterlicher Bindungen schlug, desto stärkeren Nachdruck glaubte man vielfach auf die theoretischen Normen legen zu müssen. Die Predigten eines Bernhardin von Siena und die Ausführungen eines so konzilianten Gelehrten wie Antoninus von Florenz, der beiden aus den großen Handelszentren hervorgegangenen Wirtschaftsethiker, lassen keinen Zweifel aufkommen, daß bei aller Milde in der Praxis die Strenge in den alten Grundsätzen aufrechterhalten wurde.

Max Webers Analyse der scholastischen Lehre von der Preisgerechtigkeit mußte ihn ja dazu verleiten, eine „entwicklungsgesetzliche" allmähliche Aushöhlung der Lehre von der Gerechtigkeit festzustellen. „Der individuelle Arbeitsertrag" ist nach ihm das wesentliche Substrat der scholastischen Lehre vom gerechten Preise[143]. Mit dem Fortschritt des Wirtschaftsprozesses, der mit seiner arbeitsteiligen Gliederung und Kompliziertheit die Zurechnung des Arbeitsertrages auf die einzelnen Beteiligten immer schwieriger und schließlich unmöglich gemacht habe, hätte sich der Anspruch auf den individuellen Arbeitsertrag allmählich zum Anspruch auf den living wage abgeschliffen, also zu einer Spielart „des

---

141 Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927. S. 307/308.

142 L. Brentano a. a. O. S. 52.

143 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik III, S. 499/500. Gut bemerkt Osw. v. Nell-Breuning a. a. O. S. 70: „In der Formel justum pretium = labor + expensae, wäre also „labor" sozusagen die unabhängige, „pretium justum" die abhängige Variable.

durch die üblichen Bedürfnisse bestimmten Rechtes auf das Existenzminimum". Mit dem Fortschreiten der Marktvergemeinschaftung... lasse sich in der kanonistischen Literatur die allmähliche Zurückdrängung dieses dem „Nahrungsprinzip" entsprechenden Arbeitswertpreises durch den Konkurrenzpreis als den „natürlichen Preis" verfolgen. So habe sich schließlich die Anerkennung der freien Marktkonkurrenz als des Regulators des gerechten Preises durchgesetzt[144]. Webers Deutung des gerechten Preises als einer vom „individuellen Arbeitsertrag" abhängigen Variablen erklärt sich aus seiner Voraussetzung, daß das Gebot des gerechten Preises „der urwüchsigen Ethik des Nachbarschaftsverbandes entstammt"[145], das heißt nur in nachbarschaftlichen Lebensbeziehungen Sinn und Inhalt besitzt. Vor einer Anwendung dieses apriori auf die typisch-scholastische Lehre von der Preisgerechtigkeit hätte ihn aber trotz aller Plausibilität schon die emphatische Betonung der gesellschaftlichen, sozialökonomischen Momente dieser Lehre sowie deren ausgesprochene Orientierung an der universellen Ordnungsidee bewahren müssen. Ihre Lehre will eben keine Darstellung des Seins, sondern eine Theorie des Seinsollenden geben. Selbst bei fortgeschrittenster Marktwirtschaft weichen die Grundsätze der Erben der alten Scholastik, eines Suarez, de Lugo, Lessius, Molina, Mariana, Vasquez (des „spanischen Augustinus") doch in keinem wesentlichen Punkte von der alten Lehre vom „gerechten Preise" ab. Nimmt man dagegen Webers Analyse als Spiegelbild der tatsächlichen Praxis und Wirklichkeit, so wird man die Hauptzüge wohl als gelungen und zutreffend erkennen dürfen.

So antikapitalistisch und konservativ auch die Theorie der Moraltheologen — das waren ja alle mittelalterlichen Wirtschaftsethiker — gerichtet war, so war doch die wirtschaftliche Praxis der römischen Kurie geradezu ein Antrieb zu kapitalistischer Geldwirtschaft; denn vielleicht mehr als Handel und kriegführende Fürsten hatte die Kurie großes

[144] Max Weber a. a. O. S. 500.
[145] Max Weber a. a. O. S. 801.

Interesse an einem leistungsfähigen Geldhandel und Kreditsystem. Gerade im Zentrum der Christenheit, in Rom, bestand ein klaffender Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. Dante hatte die Cahorsinischen Geldleiher in die Hölle versetzt; der Bischof von Lincoln, Grosstête, nennt sie eine „Pest", „die die heiligen Väter und Lehrer aus Frankreich vertrieben hatten"[146], und die nun England heimsuchten; der Bischof von London vertreibt sie aus London[147], aber der Papst Innocenz IV. beschützt sie und gibt ihnen 1248 den Titel „Romanae ecclesiae filii speciales"[148]. Einige Jahre später muß der Erzbischof Peckham den Papst Nikolaus III. anflehen, die angedrohte Exkommunikation zurückzuziehen, die den Zweck hatte, ihn zur Zahlung der von den Lombardischen Geldleihern geforderten Wucherzinsen zu zwingen. Nicht ohne Berechtigung verweist er dabei auf „das spezielle Mandat Eurer Heiligkeit", nach dem „es meine Pflicht wäre, strenge Maßnahmen gegen solche Wucherer zu ergreifen"[149]. Die Kurie, deren Einkünfte in Form von Geld aus ganz Europa schon zu einer Zeit nach Rom flossen, da die der anderen Regierungen zumeist noch in persönlichen Lehensdiensten und Naturalabgaben bestanden, mußte die Entstehung großer Bankhäuser, die die Übermittlung von Wechseln ermöglichten, finanztechnisch als wahre Erlösung empfinden. Und in ihren ständigen Geldschwierigkeiten, deren Ursachen wir hier nicht untersuchen können, mußte sie die Banken als Kreditanstalten willkommen heißen, die gewisse Summen vorschossen und dafür das Recht der Einziehung bestimmter kurialer Einkünfte, darunter auch von Ablaßgeldern, übertragen erhielten. Die Florentiner Banken wurden dabei allmählich von den Fuggern verdrängt, die die allmächtigen Geldgeber von Fürsten und Päpsten wur-

146 Matthew Paris, Chronica Majora, vol. V, S. 404—405; F. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. 1899. S. 101—104.

147 Matthew Paris, Chronica Majora, vol. III, S. 331—332.

148 F. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger. 1896. Bd. 2, S. 66.

149 Registrum Epistolarum J. Peckham, vol. 1, S. 18 (Juli 1279); übersetzt von G. G. Coulton, Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation, S. 345.

den[150]. So standen die Päpste durch ihr entwickeltes und ausgebreitetes Finanzsystem im vollen Strom der kapitalistischen Geldwirtschaft. Wirklichkeit und Ideal kontrastierten immer schärfer miteinander. Roms Geldgier war sprichwörtlich geworden und Gegenstand manch beißender Bemerkung. „Zu Rom befolgt man das Evangelium nicht nach dem heiligen Markus, sondern nach der silbernen Mark", so heißt es in „The Cardinal's Gospel"[151]. Und bitter klingt der Vers:

„Cum ad papam veneris, habe pro constanti
Non est locus pauperi, soli favet danti."[152]

Bestand schon beim „Haupte" solche Disharmonie zwischen „Seinsollen" und „Sein", so darf eine ähnliche Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit bei den „Gliedern" nicht überraschen. St. Antonin von Florenz, der Stadt, die Sombart das „Bethlehem des kapitalistischen Geistes" genannt hat, gibt uns im dritten Teil seiner „Summa" eine lange, spezialisierte und detaillierte Liste all der unsauberen Praktiken, die in dem großen Handelszentrum an der Tagesordnung waren[153]. Die Wirtschaftsgeschichte hat das von ihm entworfene Bild vollauf bestätigt. „Man kann es getrost aussprechen", schreibt A. Doren, „es gibt wohl keine Periode in der Weltgeschichte, in der die natürliche Übermacht des Kapitals über die besitz- und kapitallose Handarbeit rücksichtsloser, freier von sittlichen und rechtlichen Bedenken, naiver in ihrer selbstverständlichen Konsequenz gewaltet hätte und bis in die fernsten Folgen zur Geltung gebracht worden wäre, als in der Blütezeit der Florentiner Tuchindustrie."[154] Daß es in der flandrischen Textilindustrie nicht viel

---

[150] Die Finanzbeziehungen der Kurie zu den Bankhäusern sind eingehend geschildert von Alois Schulte, Die Fugger in Rom. 2 Bde. Leipzig 1904.

[151] Übersetzt aus den Carmina Burana, by G. G. Coulton in „A Mediaeval Garner". 1910. S. 347. Coulton schreibt freilich etwas tendenziös und verbreitet sich gern über die Schattenseiten des Mittelalters.

[152] Aus S. Gaselee, An Anthology of Mediaeval Latin, 1925, S. 38, wo noch viele ähnliche Verse angeführt werden.

[153] St. Antoninus, Summa moralis, pars III, tit. 8, cap. 4.

[154] A. Doren, Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte. 1901. S. 458. Vgl. Kap. 5 und 7 des ersten Bandes.

besser aussah, erfahren wir vom belgischen Historiker Pirenne[155]. Eine lange Litanei von Kundenschädigungen und Schwindelmanövern, wie sie im England des 15. Jahrhunderts „üblich" waren, gibt uns das interessante Büchlein: „Modus Tenendi Curiam Baronis"[156]. Dort kommen der Reihe nach die Bäcker, die „make unholsom brede for mannes body", die Brauer und Zapfer, „that brue and kepe not the assys and sell... by measures unsealed", die Kaufleute, die „false ballounce or weyghtes" benützen, die Metzger, Fischhändler und Viktualienhändler, „that sell vytayles corrupte", die Getreidespekulanten, „regratoures or forestallers", die schon damals die Kunst verstanden, einen corner zu machen, und viele andere Missetäter unbarmherzig zur Kritik, und der Baron soll ein strenges Gericht über sie ergehen lassen. Johannes Bromyard schreibt gegen Ende des 14. Jahrhunderts unter der Überschrift „Falsitas": „Schwerlich kommt eine einfache, vertrauensselige Person vom Lande zum Kaufen in die großen Städte, ohne dieses Kraut (gemeint „Falschheit") anzutreffen, bevor sie wieder heimkehrt."[157]

Es wäre auch verkehrt, die Handwerksgilden nur im rosigen Lichte einer idealisierenden Wirtschaftsromantik zu sehen: sie waren in erster Linie monopolistische Vereinigungen, deren Bestreben darauf ging, sich möglichst große Privilegien zu sichern. So sehr nach innen das Prinzip maßgebend ist, die Beziehungen ihrer Mitglieder zueinander durch Autorität und nach Herkommen zu regeln, so daß keiner den andern übervorteile und einem jeden ihrer Angehörigen das zukomme, was nach seinem Stande und Rechte als unentbehr-

---

155 Seine Geschichte der belgischen Demokratie lag uns nur in der englischen Übersetzung von J. V. Saunders vor: Pirenne, Belgian Democracy, its early history, transl. by J. V. Saunders. 1915. S. 128—134.

156 Manners of holding a Court Baron, gedruckt um 1510 bei Wynkyn de Worde, geschrieben aber zu einem viel früheren Datum, neu veröffentlicht von der Manorial Society. 1915. S. 8—10.

157 Promptuarium Praedicatorum, Lyons 1522, vol. 1, fol. CXXXII, zitiert bei Bede Jarett, O. P., Social Theories of the Middle Ages. London 1926. S. 158. Dieses in der von Professor Harold Laski herausgegebenen Sammlung: „The Library of European Political Thought" erschienene Buch bietet eine reiche, wenn auch leider nicht gut disponierte Fülle von Belegen aus ersten Quellen und vermittelt interessante Einblicke ins lebendige Wirtschafts- und Gesellschaftsleben der mittelalterlichen Welt.

lich zur Bestreitung seines Unterhaltes gilt: im Verhalten nach außen herrscht das Streben nach Wahrnehmung des größtmöglichsten Vorteiles[158]. Wenn Wyclif, dessen Ideal eines sozialistischen Einheitsstaates fast modern anmutet, klagt, daß „all die neuen Bruderschaften oder Gilden ... sich verschwören, durch ihre Geschäftskenntnisse und Macht andere Menschen in ihrem Rechte zu unterdrücken"[159], so war wohl dazu Grund vorhanden. Der Reibungsflächen zwischen Handwerks- und kaufmännischen Gilden einerseits und zwischen Gilden und Konsumenten andrerseits hat es jedenfalls genug gegeben.

Wie vom Goldgrund der mittelalterlichen Bilder sich oft recht realistische, erdhafte Szenen abheben, so sticht auch die Praxis vielfach vom idealen Hintergrunde eines imposanten Sittenkodex in drastischer Weise ab.

---

[158] Vgl. L. Brentano, Der Begriff und Wandlungen der Wirtschaftseinheit in „Der wirtschaftende Mensch usw." a. a. O. S. 272ff.

[159] The Grete Sentence of Curs Expouned, chap. XXVIII in Select English Works of Wyclif, ed. T. Arnold, vol. III, S. 333. Wyclif protestiert besonders gegen das Preisdrücken der „marchauntis, groceris and vitileris", die zusammen konspirierten, um den Einkaufspreis auf ein Minimum zu reduzieren, wodurch die Handwerker und Bauern um ihr Verdienst kämen. Seine von absolutistischen Staatsmännern des 16. Jahrhunderts für ihre Zwecke benützte Beweisführung geht dahin, daß 1. Bruderschaften und Vereine für gegenseitige Hilfe unnötig seien, da so wie so schon alle Glieder einer Gemeinschaft zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet seien; 2. daß derartige Zusammenschlüsse eine Verschwörung gegen das öffentliche Wohl seien.

Zweiter Abschnitt.

The Church of England und die Wirtschaftsprobleme.

Nichts ist dem modernen Historiker mehr verpönt als die billige „Katastrophenerklärung", die große geschichtliche Umwälzungen als plötzlich hereingebrochene Ereignisse deuten und auf die Kraft einer ihnen innewohnenden geheimnisvollen Dynamik zurückführen will, mit der sie weiteste Kreise erfaßten und Riesendimensionen annahmen. Am allerwenigsten wird der Historiker der englischen Reformation eine derartige Geschichtsvereinfachung zulassen können. Der rein religiöse Aspekt der Bewegung kann nicht in den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit fallen, der es auf Betonung der wirtschaftlichen und der davon unzertrennlichen sozialen Wandlungen ankommt, soweit sie mit der Reformationsbewegung parallel gehen bzw. durch sie bedingt sind. Tatsächlich spielt die religiöse Seite zu Beginn der englischen Reformation — womit sie in diametralem Gegensatz zur kontinentalen Reformation steht — kaum eine Rolle. Wenn der bekannte Historiker der Reformationsperiode, A. C. Deane[1], die Feststellung macht, daß „unter Heinrich die Reformation tatsächlich nur eine politische Bewegung war", die dem jahrhundertelangen Ringen zwischen königlicher und päpstlicher Oberhoheit mit der Proklamation der „Royal Supremacy" ein vorläufiges Ende bereitete, dazu „eine soziale Bewegung", die die Klostergüter hinwegfegte, so dürfte er damit den Wesenskern der Sache treffen. Dem Durchschnittsengländer, der wenig Verständnis für rein doktrinäre Fehden hatte, verursachten doktrinäre Differenzen, wie sie auf dem Kontinente das Kampffeld beherrschten, zunächst wenig Weh und Sorge. Dagegen wehrte sich sein

[1] A. C. Deane, The Life of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury. London 1927. S. 109ff.

konservativer Sinn gegen praktische Neuerungen in Kultus und althergebrachten Traditionen, wie die Kämpfe um das Prayer-Book im Verlaufe der langsam und vorsichtig vollzogenen Protestantisierung der English Church zeigen. Beim Tode Heinrichs, so bemerkt Deane, waren der autoritative Glaube und das Zeremonienwesen der englischen Kirche praktisch noch dieselben wie bei seiner Thronbesteigung. Ein so gründlicher Kenner der englischen Reformation wie Charles Beard[2] charakterisiert diese ebenfalls als primär von politischen Motiven getragen und zweifelt, ob die unter Heinrich VIII. vollzogene Reformation in England überhaupt als religiöse Bewegung angesprochen werden kann. Tatsächlich fehlen ihr auch große religiöse Charaktere; sie hat keine Namen denen von Luther, Melanchthon, Zwingli, Kalvin oder Knox an die Seite zu setzen.

Die Popularität der antipäpstlichen Gesetzgebung durch das von 1529—1536 tagende Reformationsparlament erklärt sich zum großen Teile, wie eine uns leider nur im Programm zugängliche Dissertation der Columbia University[3] dartut, aus wirtschaftlichen Gründen: nämlich dem tief eingewurzelten Hasse gegen die italienischen Bankiers, die im Mittelalter als päpstliche Steueragenten eine richtige Landplage waren, gegen die Besetzung einheimischer Pfründen durch ausländische (italienische) päpstliche Günstlinge, gegen das Unwesen der Pluralitäten — die Häufung von Benefizien in einer Hand —, gegen die hohen finanziellen Forderungen der päpstlichen Kurie, besonders der sogenannten Annaten, das heißt des Gesamteinkommens des ersten Jahres, das ein Bischof im voraus an die Kurie einzahlen mußte, bevor er seine Konsekrationsbulle zugestellt erhielt. Die Abschaffung päpstlicher Dispensationen und des Peterspfennigs durch den Akt von 1532 sowie die Unterdrückung der Annaten erfreute sich denn auch der allgemeinen Zustimmung bei Klerus und Volk, wenn auch diese Parlamentsbeschlüsse von Heinrich VIII. zunächst

---

[2] Charles Beard, The Reformation of the Sixteenth Century in its relation to Modern Thought and Knowledge, Hibbert Lectures. London 1927.

[3] „The economic causes of the English Reformation" by Oskar A. Marti.

nur als Druckmittel gegenüber Rom gedacht waren, um seine „persönliche Gleichung" in Sicherheit zu bringen. Bedeutete die Abschaffung des päpstlichen Supremats und die Proklamation der Royal Supremacy letzten Endes eine Emanzipierung und Säkularisierung der politischen Macht, einen Triumph des Nationalismus über den mittelalterlichen Universalismus, so waren doch die nächsten Auswirkungen noch kaum sichtbar und erkennbar. Das öffentliche wie private Leben blieb nach wie vor aufs innigste verwoben mit der religiösen und moralischen Tradition, nur daß die Religion mehr und mehr zu einem bloßen Staatsdepartement wurde. Schneller dagegen und einschneidender mußten die Folgen und Auswirkungen sich zeigen, die der Klostersturm mit sich brachte. Die erste Säkularisierung, der nur 376 kleinere Niederlassungen zum Opfer fielen, machte sich außer für die 8000 obdachlosen Mönche und Nonnen für einen weiteren, auf 60000 Menschen geschätzten Kreis fühlbar, die entweder auf oder von Klostergütern lebten. Das Einkommen des Königs vergrößerte sich so um etwa 32000 £[4]. Daß die viel reicheren Abteien bald folgen mußten, lag auf der Hand; denn einerseits boten sie eine gute Einnahmequelle für den unersättlichen Staatssäckel Heinrichs VIII. — der Erlös aus der ersten Säkularisierung mußte ja großenteils dazu dienen, Freunde im Parlament zu stützen und andere feindselig Gesinnte zu gewinnen[5] — und andrerseits war die Auflösung gerade dieser mächtigen Klöster eine politische Staatsnotwendigkeit, da die Existenz von einigen 600 tatsächlich unabhängigen Körperschaften, die von bischöflicher Kontrolle exempt waren und direkt unter Rom standen, eine Gefahr für die „Royal Supremacy" bilden mußte. Jedenfalls vollzog sich die Konfiskation der Klostergüter in einer Weise, daß selbst ein so unverdächtiger Zeuge wie Hallam bemerkt: „Es ist unmöglich, eine zu starke Ent-

[4] A. C. Deane, M. A., F. R. S. L. a. a. O. S 109n. Auf katholischer Seite behandelt das gründliche Werk des gelehrten Kardinals Gasquet „Henry VIII and the English Monasteries" eingehend die sozialen Wirkungen der Säkularisation.

[5] A. C. Deane, M. A., F. R. S. L. l. c.

rüstung zu fühlen über den Geist, in dem Heinrich diese Plünderung vollzog."[6]

Nach der vorsichtigsten Schätzung betrug das jährliche Einkommen — den Wert des beweglichen Eigentums nicht eingerechnet — etwa 132000 £ (wenigstens dem Zwanzigfachen dieser Summe heutzutage gleichzusetzen)[7]. „Dieses Riesenvermögen wurde", wie Carter, der anglikanische Kirchenhistoriker, ausführt, „teils von Heinrich verschwendet und verschleudert, teils verschwand es in den Taschen habgieriger Höflinge und Adliger und mußte als wirksames Beschwichtigungsmittel dazu dienen, Zustimmung zur despotischen Politik Heinrichs zu erkaufen."

Noch viel radikaler wurde die Einziehung von Kirchengut seitens der Regentschaft für den „boy-king", Eduard VI., den Seymours, Somersets und Northumberlands, die sich aus relativ kleinen Gutsbesitzern zu ungeheurem Reichtum emporschwangen. Mehr als 2000 weitere Stiftungen und Kaplaneien (chaplaincies) wurden hinweggefegt. Angeblich sollten deren Einkünfte für Armenhilfe und Erziehung verwendet werden, aber der Löwenanteil verschwand in den Taschen des Regentschaftsrates[8].

Die Historiker aller Schattierungen sind sich einig, daß die Umwälzung der kirchlichen Besitzverhältnisse vor allem zwei wichtige soziale und wirtschaftliche Auswirkungen hatte: erstens das Aufkommen einer neuen mächtigen Klasse von Gutsbesitzern, die zunächst das größte Interesse haben mußte, die Royal Supremacy und die Staatskirche zu stützen und eine Wiederherstellung des päpstlichen Supremats zu verhindern; zweitens eine zunehmende Verarmung breiter Schichten, die bisher von den Klöstern unterhalten wurden, was sich vor allen Dingen im Überhandnehmen des Bettlerwesens zeigte. Die hochgekommenen „Nouveaux Riches" waren keine so gelinden Lehensherren wie die Klöster, und

[6] Hallam, Constitutional History, S. 67 (Worlds Library).
[7] Sydney Carter, The English Church and the Reformation. 1925. S. 92ff.
[8] Vgl. auch Hilaire Belloc, How the Reformation happenend. London 1928. S. 147ff.

die Pächter und Hörigen mußten bald innewerden, daß sie nicht mehr unter dem Krummstabe lebten. Die Pächter der ehemals zu Whitty Abbey gehörigen Ländereien zum Beispiel sahen ihre jährliche Rente von 29 £ auf 64 £ erhöht und bestürmten die Regierung beinahe 20 Jahre lang mit Gesuchen um Herabsetzung[9]. Gasquet gibt noch zahlreiche andere Belege für die übermäßige Ausbeutung der „tenants" durch die neuen „landlords".

Mit diesen beiden Problemen hatte sich die English Church zunächst auseinanderzusetzen und zu ihnen Stellung zu nehmen.

Erstes Kapitel.

Eigentumsverhältnisse.

§ 1. Die Bodenfrage.

Für eine gerechte Würdigung der neuen Verhältnisse muß man auch den seit dem Beginne des 15. Jahrhunderts vor sich gehenden Prozeß der Verdrängung der Körnerwirtschaft in die Feldgraswirtschaft und die in der Zeit zwischen dem 13. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts fortschreitende Konzentration des Landes in wenige Hände in Rechnung ziehen.

Das handwerksmäßig betriebene Tuchmachergewerbe erfuhr durch das Aufkommen zweier kapitalistischer Betriebsformen, der Hausindustrie und der Manufaktur, eine gründliche Umgestaltung und neuen Aufschwung. In der Hausindustrie war der den Absatzmarkt beurteilende Händler zwischen den kleinen Handwerksmeister und den Verbraucher getreten. Und in der Manufaktur war der Betriebsleiter ein Kapitalist, der schon auf Massenabsatz rechnete und oft eine große Zahl abhängiger Tucharbeiter beschäftigte.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts war das englische Tuch schon auf die niederländischen Märkte gedrungen und nahm die Konkurrenz mit dem flandrischen Tuche auf[10].

[9] Selden Society, Select Cases in the Court of Requests S. LVIII—LXIX. 198—200, zitiert bei R. H. Tawney, Religion and the Rise of population. S. 140.

[10] Tawney-Power, Tudor Economie Documents III, 173.

Nach der Säkularisation der Klöster hat ein kapitalistischer Tuchmacher (clothmaker), Namens „Stumpe", dem König die Abbey Malmesbury abgekauft und im Jahre 1536 in eine Tuchmanufaktur umgewandelt. 1546 verhandelte er wegen Mietung der alten Abtei Osney bei Oxford. Seine Absicht ging dahin, 2000 Arbeiter zu beschäftigen, die „fleißig und ohne Unterlaß für den Bedarf der Stadt Oxford und der umliegenden Orte Tuche herstellen sollten"[11].

Das Eindringen des Kapitalismus in die Wollindustrie mußte auch eine kapitalistische Entwicklung in der Beschaffung des notwendigen Rohstoffes, der Schafwolle, zur Folge haben. Der Ausfall an Arbeitshänden, den der Schwarze Tod verursacht hatte, gab wohl den ersten großen Anstoß zum Vordringen der Feldgraswirtschaft sowie zur Konzentration des Landbesitzes. Die Verödung vieler Höfe führte zur Zusammenlegung sowie zum Aufkaufe von Höfen, die mangels Arbeitskräften vom Inhaber nicht mehr bewirtschaftet werden konnten[12].

Grundherren und Klöster sahen sich außerstande, die alte Frondienstwirtschaft aufrechtzuerhalten, und auf Seiten der Hintersassen überwog das Streben nach persönlichem Vorteil die traditionelle Zufriedenheit mit dem, was jedem seinem Stande gemäß zukam. Die durch Zusammenlegung bereits durchbrochene Gleichheit der Besitztümer in der Feldmark kam noch mehr ins Wanken mit der zunehmenden Ablösung der Dienstpflichten gegen Geldabgaben, die die Gebundenheit an den Boden lockerte und den vom Grundherrn geübten Zwang mehr und mehr beseitigte. Land wurde so eine Ware, die gemietet, das heißt gepachtet, gekauft, verkauft und ausgetauscht werden konnte. Der kapitalistische Geist konnte seinen Einzug halten und mit ihm das Prinzip der Konkurrenz. An Stelle der früheren typisch bäuerlichen Hufe der

---

[11] Ashley, Economic History II, 270.

[12] Aidan Gasquet, Henry VIII and the English Monasteries, gibt eingehende statistische Belege über die verheerenden und weitreichenden Wirkungen des „Black Death".

Hörigen, die gewöhnlich 30 acres umfaßte[13], gab es gar bald große Verschiedenheit in den Größen, die sich von kleinen Besitztümern von wenigen acres bis zu Gütern von 60 acres und mehr erstreckten. Hatten auch vereinzelte Einhegungen schon früher zwecks intensiverer Bebauung des Ackerlandes stattgefunden, in größerem Maßstabe nahm man Zusammenlegungen und Einhegungen erst am Ausgang des 15. und 16. Jahrhunderts vor, und zwar mit dem ausgesprochenen Zweck, die Äcker in Schafweiden zu verwandeln. Das Pflugland nimmt immer mehr ab, und das Weideland nimmt ständig zu. Das 1489 unter Heinrich VII. erlassene Gesetz, 4. Henr. VII. c. 19[14], sucht der Zerstörung von Dörfern und der dauernden Verminderung des Pfluglandes Einhalt zu gebieten. Wo früher an die 200 Menschen Beschäftigung gefunden und ehrlich ihren Lebensunterhalt erworben hätten, seien jetzt zwei oder drei Schafhirten angestellt, der Rest müsse sich dem Nichtstun ergeben. Die alte Säule des Königreiches, der Ackerbau, würde vernachlässigt, Religion und gute Sitten würden schwer darunter leiden, und die Verteidigung des Landes gegen feindliche Angriffe werde auf diese Weise gefährdet. Ähnliche bewegte Klagen kehren in der ganzen zeitgenössischen Literatur wieder, ja schon um 1450 wendet sich der von einem Lollarden geschriebene „A proper Dialogue"[15] gegen die vom Klerus vorgenommene Zusammenlegung der Farmen; aus zwei, drei, ja sogar sechs bilde er eine einzige, um sie zu Weideland zu verwenden, das durch Wälle umschlossen würde. Viele Familien kämen so ins Elend. Der Klerus besitze unermeßlichen Reichtum an Grund und Boden, ja die Hälfte des Königreichs hätte er an sich gerissen, und zwar nicht immer mit sauberen Mitteln.

---

[13] Lujo Brentano, Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands. Jena 1927. Bd. II, S. 71.

[14] Abgedruckt in Tawney-Power, Tudor Economic Documents I, 4ff.

[15] Der langatmige Titel lautet: „A proper dyalogue betwene a Gentillman and a Husbandman eche complaynge to other their miserable calamite trough the ambicion of the clergye together with a compendious olde treatyse, shwynge howe that we ought to have te Scripture in Englyshe, written by a Lollard about 1450 A. D. Printed by Hans Luft at Marburg, Hesse in 1530. Edited by Edward Arber. London 1871."

Thomas Morus[16] gibt ein ergreifendes Bild des Elendes, das die Umwälzung im Gefolge hatte:

„Eine übermäßige Anzahl von Adeligen nähre sich gleich müßigen Hornissen vom Schweiß und der Arbeit des Nächsten, sauge ihre Pächter bis aufs Blut aus. Ein habsüchtiger Nimmersatt umziehe mehrere tausend Morgen Landes mit einer einzigen Burgmauer; ehrbare Ackerbauern würden aus ihren Häusern vertrieben, die einen durch Schwindel, die anderen durch Gewalt, die glücklichsten durch ein System von Plackereien und Erpressungen, wodurch sie gezwungen würden, ihre Besitztümer zu verkaufen. Wo früher mehrere hundert Hände emsig waren, genüge jetzt ein einziger Schafhirte, die ‚menschenfressenden Schafe' hätten das Land in eine weite Wüstenei verwandelt."

Morus beurteilt den Ackerbau ganz vom Standpunkt der Bedarfsdeckung und verurteilt das Pachtsystem, das die natürliche Produktionsweise unterbinde und zu Willkürlichkeit in der Preisfestsetzung und damit zur Teuerung führe. Die Graswirtschaft und Viehzucht dürfe erst an zweiter Stelle in Betracht kommen, nämlich wenn der Nahrungsbedarf hinreichend gedeckt — und auch noch für die Zukunft, für schlechte Erntejahre, vorgesorgt sei. Die Viehzucht müsse ebensosehr der unmittelbaren Volksernährung wie dem Gewerbe (durch Lieferung von Häuten und Wolle) dienen. Thomas Morus hat wenig Sympathie für das herrschende Pachtsystem sowie die neue Bewirtschaftungsform. Eine wahre Hochflut von Flugschriften befaßt sich mit dem wirtschaftlichen Zentralproblem der Zeit — der Bodenfrage. Auf agrarischem Gebiet findet tatsächlich die erste Auseinandersetzung zwischen den neuen Wirtschaftskräften und der alten traditionellen Lehre von den sozialen Verpflichtungen statt.

Einige Proben aus dem Strome der zeitgenössischen Kritik müssen genügen. Die Anschauungen der Utopia von Thomas Morus werden auch vertreten in „A Treatise"[17] unter ande-

[16] Thomas Morus, Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia. 1516. (Hamburger Ausgabe, erschienen 1752 bei J. G. Trausold.)

[17] „A Treatise concerninge the Staple and the Commodities of his Realme", zusammen mit zwei anderen Denkschriften herausgegeben unter dem Titel: Drei volkswirtschaftliche Denkschriften aus der Zeit Heinrichs VIII. Zum erstenmal herausgegeben von Reinhold Pauli. Göttingen 1878. (Vgl. S. 24, 25, 28.) (Verfasser unbekannt.)

rem mit folgender, an religiösen Fatalismus grenzenden Begründung: „Nach ewiger Fügung Gottes sei ein bestimmtes Maß von Wollproduktion für England vorhergesehen. Ein Überschreiten dieser Grenze bringe nur Unglück über das Land. Das zeige sich bereits darin, daß die Güte der englischen Wolle gerade durch die ungeheure Ausdehnung der Schafzucht gelitten habe; auch würde den Tieren der fette (für Weideland benutzte) Boden nicht gut bekommen; Seuchen rissen ein und reduzierten die Herden." Die fatalistische Auffassung über die gestattete Produktionsgrenze kann wohl aus den Zeitverhältnissen heraus verstanden werden; denn tatsächlich war der agrarische Fortschritt des mittelalterlichen Englands so minimal, daß sich die statische Anschauung einer von der Vorsehung gezogenen Grenze leicht bilden konnte.

Ein scharfer Beobachter und abwägender Kritiker der agrarischen Verhältnisse ist Thomas Starkey[18], der Hofkaplan Heinrichs VIII. und der Freund Kardinals Sir Reginald Pole. Er hat ein offenes Auge für das Gute der neuen Betriebsform und betrachtet die Einhegungen im Interesse der Schafzucht wie vom Standpunkt der Volksernährung aus als einen Fortschritt. Nur bedauert er die Einbeziehung des guten und fetten Bodens, der ja den Tieren nicht gut bekäme und vorteilhafter unter Pflug genommen würde. So sehr er auch die neue Technik begrüßte, mit dem bestehenden Erbrecht und den Eigentumsverhältnissen an Grund und Boden kann er sich nicht einverstanden erklären und stemmt sich gegen das Eindringen des Kapitals in die Landwirtschaft. Die Gebundenheit des Landes durch die zahlreichen Fideikommisse (S. 111) — die er aus vorwiegend moralischen Rücksichten wohl für die großen Adelsfamilien, nicht aber für kleine Besitze zulassen möchte —, die Konzentration des Landes in der Hand von wenigen Reichen und die damit gegebene will-

[18] England in the reign of king Henry the Eighth. A Dialogue between cardinal Pole and Thomas Lupset, lectures in rhetoric at Oxford. By Thomas Starkey, Chaplain to the king. Edited by J. M. Cowper. 1871. Published by the E. E. T. S. Extra Ser. no. XXXII. 1878. (Vgl. S. 18, 99, 111ff.)

kürliche Erhöhung der Pachtrente sowie die Steigerung der Preise sieht er als die Krebsschäden der Landwirtschaft an. Besonders beklagenswert findet er das Eingreifen des Kapitals in die Wirtschaft, wodurch oft Leute den landwirtschaftlichen Betrieb leiten, die davon herzlich wenig verstehen und nur möglichst viel Gewinn herauspressen wollen (S. 98/99). Wie berechtigt diese Klage war, zeigt eine Petition aus der Zeit Heinrichs VIII., die sich gegen „unternehmende Kaufleute", Tuchmacher, Goldschmiede, Metzger, Gerber, „unvernünftige und habgierige Leute" wendet, die täglich mehr Güter erwerben, als sie mit Getreide bestellen können, und schon vor der Aufhebung der Klöster, 1535, hat Thomas Cromwell ein Gesetz gegen Kaufleute geplant, die Land kaufen, das jährlich mehr als 40 £ einträgt[19]. Nach der Säkularisation von 1536 nehmen die Landkäufe durch Handelsleute und mit ihnen die Klagen in verstärktem Maße zu. Der Unwille richtet sich besonders gegen die rücksichtslose Ausbeutung seitens der Höflinge, die in den Besitz von Klostergütern gelangt waren[20].

„A Supplication of the Poore Commons 1546"[21], die an die früher überreichte „Supplication for the beggars 1529" anknüpft, schildert in wirksamer, packender Sprache die durch das neue kapitalistische System hervorgerufenen Übelstände: Die Rente sei von 40 Schillingen auf 40 Pfund gestiegen, die lords erklärten die von den einzelnen tenants mit den alten Grundherren, den Klöstern, abgeschlossenen Verträge für null und nichtig, obwohl sie doch vom Parlament bestätigt seien, und zwängen zur Annahme neuer Verträge, die nur auf kurze Pachtzeit lauteten; die Einführung des neuen Pachtsystems bedeute eine Begünstigung des mächtigen Großbetriebes und den Ruin des kleinen Landwirts, der die Konkurrenz nicht aufnehmen könne. Ihre Hoffnung, daß die Säkularisierung des Klosterreichtums der Allgemeinheit zugute

[19] States Papers Dom., Henry VIII, IX. 725, 11.
[20] Tawney-Power, Tudor Economic Documents III, 32ff.
[21] Erschienen in „Four Supplications published for the Early english Text Society. London 1871.

komme, habe sich nicht erfüllt; ihr Los sei im Gegenteil verschlimmert worden, indem sie nunmehr den neuen Erpressern („extorsioners") ausgeliefert seien. Dazu würden diese in Mißachtung alter Rechte das Gemeindeland usurpieren und damit die kleinen Bauern zum Verkaufe ihres unhaltbar gewordenen Besitzes nötigen. Die Supplikation stellt die drei hauptsächlichsten Übel der agrarischen Veränderung scharf heraus: 1. Vertreibung der kleinen Bauern aus ihrem Besitze und Entvölkerung des platten Landes, 2. Steigen der Renten und Ausbeutung der Pächter, soweit sie überhaupt noch geduldet wurden, 3. rapide Zunahme der Armut.

Die Reformation mit der plötzlichen Aufhebung der weit ausgedehnten Klostergüter, besonders in der gewalttätigen revolutionären Form, in der diese durch eine skrupellose Minorität ausgeführt wurde, hat die gezeichneten Probleme und Übelstände nicht erst geschaffen; schon lange vor dem Klostersturm wurden ähnliche Klagen laut; aber sie hat die Situation verschärft und diese akute Krisis herbeigeführt. Es wäre verfehlt, die letzten Tage der Klosterwirtschaft nur im rosigen romantischen Lichte der mittelalterlichen Feudalprinzipien zu beurteilen. Auch die Mönche waren oft gute Geschäftsleute und stellten gewöhnlich Laien als Gutsverwalter an, die sich der agrarischen Praxis ihrer Umwelt anpaßten. Thomas Morus zum Beispiel muß sich auch über „gewisse Äbte, heilige Männer ohne Zweifel" ... beklagen, die Einhegungen vornahmen und Ackerland in Weideland verwandelten[22]. Aber die plötzliche Übertragung von ungeheuren Eigentumsmassen[23] mußte katastrophale Wirkungen für den einzelnen haben, besonders wo die Regierung durch Geldmangel gezwungen war, die Ländereien sofort auf den Markt zu werfen und damit eine wahre Spekulationswut in Grund und Boden entfesselte. Gerissene Geschäftsleute, die ihre Finanzschulung im Geschäftsleben der City genossen, wie Sir

[22] Thomas Morus, Utopia. p. 32.

[23] Tawney schätzt den Kapitalwert des gewechselten Besitzes auf 15 bis 20 Millionen Pfund Sterling nach heutigem Geldwert. Vgl. Religion and the Rise of Capitalism, S. 139.

Richard Gresham, übertrugen kapitalistische Methoden auf ihre neue Kapitalsanlage.

Die geistigen Führer der englischen Staatskirche, ein Hugh Latimer, Crowley, Lever, Becon, Ponet, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, besonders die Vertreter des linken Flügels der protestantischen Partei, die unter Eduard VI. das Feld beherrschen, tun es in ihren Ausfällen gegen den wirtschaftlichen Individualismus und die Mißachtung der alten sozialen Traditionen an Strenge der Forderungen und Schärfe des Ausdrucks den rigorosesten mittelalterlichen Sittenpredigern gleich. Mit einem gewissen Optimismus erhoffte man von einer vollständigen religiösen Wiedergeburt auch eine ideale politische und soziale Wiedergeburt. Eine Denkschrift „Policies to reduce this Realme of Englands unto a Prosperus Wealth and Estate, 1549"[24] meint treuherzig: „Nun, da der neue Dienst Gottes so rein und aufrichtig dargelegt wird, kann man auch vertrauen, daß Gott des Königs Majestät und Eure Gnaden benützen will, ihm auch Minister zu sein in der Ausrottung all der Ursachen und Anlässe des genannten Elends und Niedergangs." Und auf der Höhe der Wirtschaftskrisis entwirft Bucer, der Erzieher Eduards VI. und Professor der Theologie von Cambridge, mit all der Logik eines Schülers Kalvins sein Idealbild eines christlichen, sozialen und politischen Programms, sein „De regno Christi", das seinem Schüler als Vorwurf für seine zukünftige Politik dienen und ihm zeigen soll, wie das „Reich Christi" von einem christlichen Fürsten begründet werden kann. Die Regierung — wesentlich merkantilistisch gedacht — soll die Wollindustrie fördern, Leinenindustrie einführen, Weideland möglichst wieder in Pflugland verwandeln. Den Kaufleuten müssen Zügel angelegt werden. „Nur frommen Personen, die mehr bedacht seien aufs Gemeinwohl als auf ihre eigenen Interessen", dürfe man gestatten, Handel zu treiben; denn so ehrbar der Handel auch an sich sei, die meisten Handelsleute seien arge Schufte, und „nach den Pseudopriestern sei

[24] Gedruckt in Tawney-Power, Tudor Exonomic Documents. vol. III. p. 311—345.

keine Menschenklasse dem Gemeinwohl so verderblich wie die Händler." Wucher, Monopol und Bestechung der Obrigkeit sei ihr Handwerk. Der Staat müsse gerechte Preise fixieren — „a very necessary but an easy matter". Bucers Gesamtauffassung, die er selbst dahin zusammenfaßt, daß „weder die Kirche Christi noch die Christliche Commonwealth Personen dulden dürfe, die den Eigengewinn dem öffentlichen Wohl vorziehen oder ihn zum Harme des Nächsten anstreben", ist typisch mittelalterlich, nur daß hier der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis noch schreiender ist als er je gewesen.

Übrigens machte die Regierung Eduards VI., wie jede Tudor-Regierung, einen braven Versuch, gerechte Preise zu fixieren. Was sich der schlaue Gresham beim Vorschlage, den Handel nur frommen Personen anzuvertrauen, dachte, kann man nur erraten. Dagegen machte der Protektor Sommerset einen angestrengten Versuch, „trotz Teufel, Eigengewinn, Egoismus, Geld und dergleichen Höllenmitteln" die gesetzgeberischen Maßnahmen gegen Verwandlung von Ackerland in Weideland zur Ausführung zu bringen[25]; aber was er erreichte, war nur — sein Sturz und die weit verbreitete Bestechung der Verwaltungsbehörden, die mit der Durchführung der Maßnahmen betraut waren[26].

Robert Crowley geißelt die „leasemongers" und Wucherer mit scharfen Worten und klagt, daß die Kranken auf der Straße bettelten, weil die Reichen die Stiftungen der Hospitäler an sich gerissen hätten[27]. Becon wirft dem Landadel ohne viel Komplimente vor, daß der einzige Unterschied zwischen ihnen und den Mönchen, über die sie doch beständig herzögen, der sei, daß sie noch gieriger und unnützer wären als jene, noch grausamer, um auch den letzten Pfennig aus ihren tenants herauszupressen, noch herzloser gegen die

---

[25] Vgl. Froude, History of England. vol. V. Chapter XXV.

[26] Oldmixon, The History of England. 1739. 31, 32 (zum Jahre 1521); wo, wie in zahlreichen ähnlichen Stellen bei Froude, Proben solcher Bestechung angeführt werden.

[27] Crowley, The Way to Wealth, in „Select Works of Robert Crowley, ed. J. M. Cowper. E. E. T. S. 1872. p. 129—150.

Armen, noch selbstsüchtiger in der Verwendung ihres Einkommens für die eigene Person[28].

Thomas Lever, der wortgewaltige, populäre Prediger von St. Paul, ist nicht gerade sehr wählerisch in seinen Ausdrücken, wenn er auf die neuen Eigentümer der alten „abbeyes, cloisters, colleges and chantries" zu sprechen kommt. Selbst das Erbgut der Armen und Kranken hätten sie verschlemmt, Gott beleidigt, den König betrogen, die andern Reichen beraubt, die Armen ausgeplündert und die „common wealth" in eine „common misery" verwandelt[29].

Ein anderer Mann des Evangeliums, Henry Brinklow, bekundet die gleiche Enttäuschung seiner Hoffnung, die kirchlichen Reichtümer im Geiste des Evangeliums und der Nächstenliebe verwendet zu sehen. Dieselbe Klage über die rapide Zunahme der Armut kehrt wieder, dieselbe Beschwerde über das Hinaufschrauben des Pachtschillings, dasselbe Eintreten für den kleinen Mann, derselbe Protest gegen die Willkür und den Egoismus der Großen. Nur eines, meint er, könne noch helfen: Der König selbst müsse den Pachtschilling auf seinen eigenen Gütern herabsetzen und die anderen Großgrundbesitzer zwingen, seinem Beispiel zu folgen[30].

Der tatkräftigste und erfolgreichste Vorkämpfer und Anwalt einer sozialen Reform war der geistreiche und streitbare Bischof Hugh Latimer, der Prophet der Gruppe, die als die „Common wealth men" bekannt war, zu der auch der Mann der Tat, John Hales, gehörte, dem man jetzt allgemein den berühmten Dialog „Discourse of the Common wealth of this Realm of England"[31] zuschreibt. Latimer hatte den Sieg seiner (Kalvinischen) Richtung unter König Eduard VI. er-

---

[28] Becon, The Jewel of Joy 1553.

[29] Thomas Lever, Sermons, 1550. (English Reprints, ed. E. Arber, 1895.) p. 32.

[30] Der lange Titel des kurzen Werkchens lautet: „Henry Brinklows Complaynt of Roderyck Mors, somtyme a gray fryre, unto the parliament howse of England his natural cuntry: For the redresse of certen wicked lawes, evil customs, and cruel decreys. (About 1542.) Edited by J. M. Cowper, London, E. E. T. S. 1874.

[31] J. W. Horrocks, A Short History of Mercantilism. London 1925. p. 40.

lebt und rechnete nun auf gleiche Erfüllung seines Programms für das soziale Zusammenleben in der Common wealth. Um nur eine Probe seines unverblümten Tones zu geben, sei ein bei Froude zitierter Text aus einer Predigt vor König Eduard VI. angeführt:

„Ihr Grundherren, ihr Rentensteigerer, ihr Stiefherren, ihr schlagt zu viel aus euren Gütern heraus. Was früher 20 oder 40 £ im Jahre eintrug und schon ein ganz anständiger Anteil an der Frucht der Arbeit und des Schweißes eines andern war, wird jetzt für 50—100 £ im Jahre verpachtet. Die Folge ist eine derartige Teuerung, daß die armen Leute, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, außerstande sind, im Schweiße ihres Angesichts ihren Lebensunterhalt zu verdienen ... Meine Herren und Meister, dieses Verfahren soll offenbar die Bauern zu Sklaven machen. Das Hinaufschrauben des Pachtpreises ist nur auf euren Eigennutz berechnet. Ihr hattet schon vorher zu viel und jetzt habt ihr doppelt soviel. Aber der Prediger mag darauflos predigen, bis seine Zunge zu einem Stummel verbraucht ist, es geschieht doch nichts."[32]

Die rührige Tätigkeit der Latimer-Gruppe, vor allem die gewaltige Rednergabe Latimers selbst, hatte den Erfolg, daß eine königliche Kommission ernannt wurde, die die Einhaltung der Maßnahmen zum Schutze des Ackerlandes untersuchen und Vorschläge einer neuen Gesetzgebung zur Aufrechterhaltung des Getreidebaues und Wiederherstellung von Häusern unterbreiten sollte. Der Adel war empört, und Paget, der Sekretär des Privy Council, dessen Mitglieder samt und sonders abbey lands innehatten, prophezeite schon eine Wiederholung des deutschen Bauernkrieges in England[33]; Warwick, „the personification of the predatory property of the day" richtete wütende Angriffe gegen Hales, den Vorsitzenden des Midland-Kommittees der „Entvölkerungskommission" (Dopopulation commission)[34].

So platzten die Gegensätze aufeinander, ohne daß jedoch praktisch viel geschah oder sich änderte. Der Gegensatz lag eben viel tiefer: es war der Kampf des mittelalterlichen Ideals eines an Dienstleistungen gebundenen und mit sozialen

[32] Zitiert bei Anthony Froude, History of England. vol. V. S. 115ff.
[33] Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. p. 14.
[34] Tawney, a. a. O.

Pflichten belasteten Eigentumsrechts gegen die neuen Prinzipien eines von der feudalen Gebundenheit emanzipierten Eigentumsrechtes und eines freien Gewinnstrebens, das innerhalb der positiven Gesetze oder auch mit deren Umgehung auf den Eigennutz ausging, ohne sich über die sozialen Folgen viel den Kopf zu zerbrechen. Die traditionelle, auf germanischen Rechtsideen fußende Anschauung, daß der tenant mit der üblichen Erbpacht (bzw. den früheren Erbfrondiensten) an Grund und Boden ein Recht gewonnen habe, so daß ein Erlöschen seines Besitzrechtes durch Eigentumsübertragung nicht möglich sei, vertrug sich nicht mehr mit der tatsächlichen Lage, da doch die lords mit und ohne Bezugnahme auf das römische Recht für Unabhängigkeit ihrer Eigentumsrechte und Befreiung von den traditionellen Fesseln kämpften. Ihr heftiger Widerstand gegen die Einschränkungen von unten, wie sie die Dorfgewohnheitsrechte mit sich brachten, wie gegen die Eingriffe der Krone von oben, ihre Umgehung der Gesetze gegen die „Entvölkerung", und ihre hartnäckige Opposition gegenüber den Versuchen eines Wolsey und Somerset, die traditionelle Auffassung wieder zur Geltung zu bringen, waren alle von der Tendenz getragen, den neuen freien Eigentumsbegriff zu verwirklichen und waren — neben dem Aufschwung des Außenhandels und dem damit gegebenen Vordringen des allbeherrschenden Gewinnprinzips — wiederum einer der stärksten Hebel, die alte zweckgebundene Ordnung mit ihrem System von Standesrechten und -pflichten aus den Angeln zu heben.

Muß schon jede Religion Theorien mit Mißtrauen begegnen, die für ein schrankenloses „freies Spiel der Wirtschaftskräfte" eintreten, so lassen sich angesichts der schreienden Mißstände der Übergangsperiode die heftigen Ausfälle der reformierten kirchlichen Vertreter um so leichter begreifen, als sie ihr erhofftes Ideal einer sozialen Wiedergeburt so kläglich zerstört sahen. Die Art und Weise ihres Vorgehens zeugte nicht immer von tiefer Einsicht in die eigentlichen Zusammenhänge. Ihre persönlichen Ausfälle gegen die agrarischen Kapitalisten verfehlten das eigentliche Ziel; denn

tatsächlich waren doch starke, der persönlichen Beeinflussung entzogene Kräfte am Werke, denen sich der einzelne, wollte er nicht wirtschaftlich zugrunde gehen und die Reihen der wirtschaftlich Ruinierten verstärken, nicht entziehen konnte. Auch die gesetzgeberischen Maßnahmen gegen die Verwandlung von Ackerland in Weideland, die unter Androhung von Konfiskation die Rückverwandlung in Ackerland und den Wiederaufbau der Häuser befahlen, waren zur Erfolglosigkeit verurteilt, solange die gesamte Finanz- und Wirtschaftspolitik darauf angelegt war, die Schafzucht rentabel und den Ackerbau verlustbringend zu gestalten. Aber eines sahen diese Männer klar: Die große Gefahr für ihre Auffassung einer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, in der das Wirtschaften nicht Selbstzweck, sondern Mittel ist, lag im uneingeschränkten Streben nach dem größtmöglichen Gewinne, dem die „little commonwealth" des Dorflebens mit seinen geistigen Hilfe- und Dienstleistungen zum Opfer fiel, und das die Landstraßen mit mittellosen, ausgewiesenen Familien füllte[35]. Der aus diesem Streben geborene Versuch des Grundbesitzes, seine gesetzlichen Rechte, zu erweitern unter gleichzeitiger Abschüttelung der gesetzlichen und gewohnheitsrechtlichen Verpflichtungen, war in den Augen der kirchlichen Vertreter eine blasphemische Vergötterung eines verantwortungslosen Eigentumsbegriffes, nach dem der Besitzer „every mans living" hat und „no man's duty" erfüllt[36], und demzufolge „Menschen dahinlebten, als gäbe es überhaupt keinen Gott", und die Besitzer „alles in ihrer eigenen Hand haben und den andern nichts lassen möchten, während sie allein auf der Erde existieren wollen und nie gesättigt sind"[37]. Die alte Idee vom Eigentum als einem zur Verwaltung anvertrauten Gute, auf dem eine soziale Hypothek lag, war im Schwinden begriffen. Das sahen diese

[35] Eine bewegliche Schilderung der traurigen Zustände gibt Gilbert Slater, The English Peasantry and the Enclosure of Common Fields. London 1907. p. 91ff. Nach Prothero, The Pioneers and Progress of English Farmy, London 1888, p. 32, sollen von einer Gesamtbevölkerung von etwa 5 Millionen an die 675000 Personen arbeitslos geworden sein.

[36] Lever, Sermons. p. 130.

[37] Crowley, The Way to Wealth, a. a. O. p. 132.

Männer, und deshalb riefen sie Feuer vom Himmel auf die vermeintlichen und wirklichen Übeltäter, versäumten aber auch nicht, in christlicher Liebe für ihre Bekehrung zu beten. „A Prayer for Landlords" wurde in das auf Befehl König Eduards VI. herausgegebene „A Book of Privat Prayers" aufgenommen, worin auf die Männer „that posses the grounds, pastures and dwelling places of the earth" der heilige Geist herabgerufen wird, damit sie nicht ihre Renten maßlos steigern, noch unvernünftige Einkünfte beziehen, „after the manner of covetous worldlings", sondern sich beim Verpachten ihrer „tenements, lands and pastures" so verhalten, „daß sie nach diesem Leben in die ewigen Wohnungen aufgenommen werden können"[38].

Ob ihr Gebet viel Frucht zeitigte, muß allerdings bezweifelt werden. Das Bild, das der Vikar, Buchdrucker und Erzdiakon Robert Crowley entwirft, offenbart einen Konflikt, der nicht mit frommen Pflästerchen zu kurieren ist. Auf der einen Seite der Verzweiflungsschrei der Kleinbauern:

„Die großen Gutsbesitzer, Schafzüchter, reiche Metzger, Advokaten, Handelsleute, Edelleute, Lords — Leute auch, die keinen (bestimmten) Beruf haben, weil sie alles tun, was Gewinn einträgt — nehmen uns unsere Hütten über unseren Köpfen weg, steigern unsere Rente, erheben große, ja unvernünftige Strafgelder und hegen unser Gemeindeland ein ... und in die Städte zu gehen fruchtet nichts, denn wir hören, daß diese unersättlichen Tiere alles in ihren Händen haben."

Demgegenüber zeiht der Lord die Bauern des Kommunismus und klagt sie als Rebellen an:

„Diese gemeinen Bauern wollen keine Gentlemen über sich haben, sie wollen jedermann sich gleich setzen und alle Dinge gemeinsam besitzen ... Sie wollen selbst die Rente festsetzen, die wir für unsern Grund und Boden zu nehmen haben. Sie wollen unsere Parkanlagen niederreißen und unser Weideland offen legen. Wir wollen ihnen schon Vernunft beibringen. Und weil sie alles gemeinsam haben wollen, wollen wir ihnen überhaupt nichts lassen."[39]

---

[38] „A Prayer for Landlords" aus „A Book of Privat Prayer set forth by Order of king Edward VI, 1553."

[39] Robert Crowley, Select Works. 1550. S. 133, 143.

Auf diese Note klingen die meisten zeitgenössischen Schilderungen aus.

§ 2. Die traditionelle Haltung der anglikanischen Kirche gegenüber den neuen Wirtschaftsmächten.

Das kapitalistische Prinzip vom Streben nach dem größtmöglichen Gewinn machte sich nicht nur in der stets konservativen Landwirtschaft geltend, sondern drang auf der ganzen Linie der Wirtschaftstätigkeit vor. Immer mehr wandte sich das kaufmännische Kapital dem Gewerbebetriebe zu. Die vorübergehende Tendenz der Kaufleute, den Handel jeder Art in einer Organisation zusammenzufassen und die Gewerbetreibenden davon auszuschließen, mußte mit dem Wachstum der Industrie — auf deren Hebung die Regierung in jeder Weise bedacht war, und mit der Ersetzung der lokalen Märkte durch einen nationalen Markt —, der anderen Tendenz einer Konzentration sich ergänzender Zünfte in Kompagnien weichen. Der sachkundige Kaufmann, in dessen Hände der Binnen- und Außenhandel mehr und mehr geriet, war dazu übergegangen, die Handwerker im Dienste seines Marktes zu beschäftigen, und die kaufmännische Korporation faßte mehr und mehr alle Handwerker, die zur Herstellung eines gebrauchsfertigen Produkts nötig waren, zusammen und nahm ihre Zünfte in sich auf[40], und mit der Entstehung der Kompagnie tritt der moderne Unternehmer in die Geschichte ein. Der zünftige Handwerksmeister muß sich darauf gefaßt machen, von der Bühne abzutreten. Der Kaufmann, der damals die Rolle „des Unternehmers" gewöhnlich übernahm, war entweder „Merchant adventurer", der die fernen Märkte versorgte, oder Ladeninhaber für den Absatz im Innern oder beides. Unter den Stuarts, die die Emanzipationsbestrebungen der Handwerker von der Herrschaft des Kaufmanns unterstützten und durch Gewährung von Freibriefen und Gewerbemonopolen förderten, wurde die unter den Tudors hochgekommene Kompagnie von Produzenten

[40] Zahlreiche Beispiele bringt Unwin, Industrial Organisation. London 1904. S. 82ff.

und Kaufleuten zwar nicht verdrängt, aber die Kaufmannschaft fand einen rührigen Rivalen in den großen Korporationen der emanzipierten Kleinmeister, durch die das Prinzip der Aktiengesellschaft im Gewerbebetrieb Eingang fand[41]. Gleichzeitig bedeuteten die von den immer geldbedürftigen Stuarts an Gewerbetreibende, Kaufleute und Seefahrer verkauften zahlreichen Monopole[42] eine Verschärfung der Konkurrenz und des davon unzertrennbaren Gewinnprinzips, das heißt des Strebens nach dem größtmöglichen Vorteil. Der Kampf zwischen den Interessen von relativ wenig Privilegierten und denen des ganzen Landes ist ein hervorstechender Zug des Wirtschaftslebens dieser Periode. Demgegenüber konnten die kirchlichen Vertreter nicht stillschweigen, um so weniger als Kirche und Staat noch in inniger Wechselbeziehung zueinander standen.

Die mittelalterlich universalistische Vision des einen großen Gottesreiches — dessen weltlicher Aspekt der Staat, das Imperium, dessen religiöse Verkörperung die Kirche, die eine unter dem Papste als Oberhaupt vereinigte Christenheit war —, war zwar mit der fortschreitenden Protestantisierung der englischen Kirche verblaßt, aber die Idee, daß Staat und Kirche, geistliche und weltliche Interessen, durch eine unzertrennliche Schicksalsgemeinschaft verbunden seien, war noch vorherrschend. Richard Hooker, der Klassiker des Anglikanismus[43] und der Prophet des Kontinuitätsprinzips der englischen Kirche, kann noch schreiben: „Unter Common wealth verstehen wir diese Gesellschaft — den englischen Staat — in ihrer Beziehung auf alle öffentlichen Angelegen-

[41] Unwin, Industrial Organisation. S. 148/149.

[42] Quellenbelege sind in reicher Fülle bei Hermann Levy, Monopole, Kartelle und Trusts, Jena 1909, S. 2—13, 50ff., zu finden.

[43] Man hat ihn den „Aquinaten" der anglikanischen Auffassung genannt: Hooker ist tatsächlich das Medium, wodurch die ethischen und politisch-sozialen Theorien der Scholastiker im nachreformatorischen England populär wurden. Man braucht nur einen Blick auf die Anmerkungen und den Index der „Church and Pagets edition" von Hookers Werken zu werfen, um seine starke und bewußte Abhängigkeit von den Scholastikern festzustellen. Er zitiert Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Bonaventura, Durandus Nikolaus von Cusa, Dominicus Soto, Cajetan, William Occam, Peter d'Ailly, Kardinal Bellarmine und viele andere Namen, die eine erstaunliche Belesenheit verraten.

heiten, mit Ausnahme allein dessen, was zur wahren Religion gehört, und unter Kirche ein und dieselbe Gesellschaft, nur in ihrer Beziehung auf religiöse Angelegenheiten aufgefaßt."[44] Kirche und Staat sind ihm ein und dieselbe Sache, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Der einzelne ist als Bürger Mitglied des Staates und gleichzeitig Mitglied der Ecclesia Anglicana[45], und einer Person, die zu der einen Sozialeinheit gehört, kann nicht die Zugehörigkeit zur andern abgesprochen werden („no person appertaining to the one can be denied to be also of the other"). An dieser typisch mittelalterlichen Auffassung hält Hooker fest trotz der totalen Umkehrung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche, die die englische Reformation mit sich brachte, und die auch die alte traditionalistische Anschauung über kurz oder lang unmöglich machen mußte. War früher die Kirche autonome und letzte Instanz in Beurteilung öffentlicher und privater Ethik und der weltliche Arm nur das ausführende Organ, so war nun die Kirche ein Staatsdepartement und die Religion ein Mittel, die weltliche Sozialpolitik des Staates zu stützen. Die Kirche war zum Arm des Staates geworden und der Staatsräson eingegliedert. Die demokratischen Ideen der vielen antiprälatischen, antibischöflichen, antipresbyterianischen Sekten, die ganze mächtige Bewegung der Independenten hatte ihren Ursprung nicht in ein paar Versen der Bibel; es war eine Protestbewegung und Reaktion gegen die Säkularisierung der geistlichen Gewalt und Verpäpstlichung der Krone. Die Toleranz, die sie schließlich erkämpften, lag zwar nicht in ihrer Absicht — man denke nur an die Calvinische Intoleranz in Genf —, war aber das notwendige Ergebnis eines durch die Verhältnisse diktierten Kompromisses.

Einstweilen konnte aber noch die alte Auffassung das Feld behaupten — dank einer geschickten Wirtschafts- und Staatspolitik, der es gelang, die latenten Gegensätze hintanzuhalten.

---

[44] Richard Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity. Bk. VIII, chap. 1, par. 5.

[45] Bk. VIII, chap. 1, par. 2.

Erzbischof Laud konnte noch Kirche und Staat „das eine Jerusalem" nennen und gleich Hooker die Einheit, ja Identität von beiden vertreten. „Sowohl Commonwealth wie Kirche sind Kollektivkörper, die aus vielen Gliedern zur Einheit verbunden sind; und beide sind so eng verknüpft, daß der eine, die Kirche, nur im andern, dem Staate, existieren kann, ja so eng, daß dieselben Personen, die in weltlicher Beziehung die Commonwealth konstituieren, in geistlicher Hinsicht die Kirche ausmachen."[46] Aus dieser Auffassung heraus glaubt er alle Dissentierenden, die man als „staatsfeindlich" verdächtigen konnte, verfolgen und die „Christian courts", die kirchlichen Sondergerichte, zu einer Strafkammer für protestantische Dissenters machen zu müssen[47]. Private und öffentliche Interessen sind ihm unzertrennlich miteinander und ineinander verwoben. Der Mensch wird als Mitglied einer Gesellschaft geboren, und die daraus erwachsene Verpflichtung abzuschütteln, hieße, sich einer Art politischen Atheismus schuldig machen: „Wenn jemand seinem Privatinteresse so ergeben ist, daß er das öffentliche vernachlässigt, so geht ihm der Sinn für Frömmigkeit ab, und er erstrebt vergebens Friede und Glück für sich. Wer immer er ist, er muß in der Körperschaft der Commonwealth und in der der Kirche leben."[48] So wenig religiöser Individualismus in einer solchen Gesellschaft geduldet werden konnte, ebensowenig konnte darin freier Spielraum für wirtschaftlichen Individualismus gelassen werden.

Schon Starkey, der Hofkaplan Heinrichs VIII., hatte den Egoismus der Kaufleute getadelt, der noch durch eine übermäßige Anzahl, also durch starke Konkurrenz, gefördert werde, und hatte staatliche Regelung im Interesse des Gemeinwohles sowie Eindämmung des Handels durch Ver-

---

[46] The Works of William Laud, D. D. ed. Wm. Scott. vol. 1. 1847. S. 6.
[47] Die wirtschaftlichen Folgen der geistlichen Gerichtshöfe, die hohe Strafgelder verhängten und in ihrer Intoleranz gerade die wirtschaftlich wertvollsten Klassen trafen, sind eingehend geschildert bei H. Levy a. a. O. S. 10.
[48] The Works of William Laud. S. 28/29.

minderung der Zahl der Kaufleute gefordert[49]. Wird hier das alte traditionelle Palliativmittel, nämlich straffe Gebundenheit der Einzelperson zum Schutze des wirtschaftlich Schwächeren gegen Ausbeutung durch die wirtschaftlich Stärkeren, empfohlen, so kehrt auch die traditionelle Auffassung wieder, daß der aus dem Zwischenhandel erwachsende Gewinn ein reiner Geldgewinn, also Wucher, und nicht durch ehrliche Arbeit erworben sei. A Treatise, die erste unter den drei von Reinhold Pauli herausgegebenen wirtschaftlichen Denkschriften aus der Zeit Heinrichs VIII., führt Einhegungen und Niedergang des Gewerbes auf die Entwicklung des Zwischenhandels im Wollgewerbe zurück[50]. Die Merchant adventurers hätten in der Konkurrenz mit den Stapelkaufleuten die Oberhand gewonnen; dazu nähmen sie an Zahl stark zu. Dadurch werde die Nachfrage nach Wolle künstlich in die Höhe getrieben. Das veranlasse die Zwischenhändler, aufs Land hinauszuziehen und alle Wollbestände aufzukaufen, um sie an die großen Handelshäuser wieder abzuliefern, zufrieden mit dem gemachten Geldgewinn. Auf diese Weise schnellten die Preise außerordentlich in die Höhe, die Schafzucht breite sich auf Kosten des Ackerbaues aus, und durch den Aufkauf würde so gleichzeitig dem Ackerland der Boden und dem Handwerk der Rohstoff entzogen. Das ist eine von guter Beobachtung zeugende Analyse des damaligen Wirtschaftsgeschehens, nur daß die einseitige, von der traditionellen Mißstimmung und Abneigung gegen den Handel diktierte Anschuldigung der Zwischenhändler den viel tiefer liegenden Ursachen nicht gerecht wird. Bittere Worte gegen die ausbeutende Tätigkeit des „middleman" gebraucht auch der Domprediger Lever[51], der die „merchants of mischief", die unheilvollen Kaufleute beschuldigt, daß „sie alle Sachen für die Käufer teuer machen und doch ‚wunderbar niedrige und geringe Preise' für so viele ansetzen, die notgedrungen verkaufen müssen, was ihr ehrlich erworbenes Eigentum ist".

[49] Starkey, England in the reign of king Henry the Eighth. A Dialogue S. 80, 84, 97 usw.
[50] A Treatise, in drei volkswirtschaftlichen Denkschriften a. a. O. S. 15 ff.
[51] Lever, a. a. O. p. 130.

Nicholas Hemings Abhandlung über den rechtmäßigen Gebrauch des Eigentums[52], die als ein Standardwerk der Periode gilt, setzt die alte Lehre vom gerechten Preis wieder auseinander und wendet sich gegen die Vertragsfreiheit, die ja nur ein Aushängeschild für Begehrlichkeit sei.

„Bemäntele diese Tatsache mit jedem beliebigen Titel, deine Sünde ist übermäßig groß... Wer nur einen Mann schädigt, ist schon in Schuld; was aber soll man von dir denken, der ganze Haushaltungen ins Grab bringt oder zum wenigsten ihr äußerstes Elend verursacht? Du magst Schliche erfinden, der Strafe seitens der Mitmenschen zu entrinnen, aber sicherlich wirst du dem Urteile Gottes nicht entgehen."

Hervorragende anglikanische Theologen, wie Sandys und Jewel, nahmen regen Anteil an der immer wieder auflebenden Frage über die Erlaubtheit von Zinsnehmen[53] und vertraten die traditionellen Anschauungen. Ein Bischof von Salisbury approbierte das Buch des hohen Tudorbeamten Dr. Thomas Wilson, der „Master of Requests" und für kurze Zeit auch Staatssekretär war, ein Werk, das für lange Zeit den Ausgangs- und Orientierungspunkt der anglikanischen Einstellung bildete. Wilson knüpft bewußt an die Tradition an und hat sogar den Mut, zu schreiben:

„Ich möchte doch nicht wünschen, daß man dem kanonischen Recht ganz feindselig gegenübersteht und alles, was dort geschrieben steht, verdammt, bloß weil die Päpste die Urheber davon sind, als ob kein gutes Gesetz von ihnen stammen könne... Nein, ich will klar heraussagen, daß einige solcher von Päpsten erlassenen Gesetze durchaus gottgefällig (godly) sind, mögen andere sagen, was sie wollen."[54]

Die Bibel, die Väter, die Scholastiker, die Dekretalen, die Kirchenkonzilien und Kommentare zum kanonischen Recht

---

[52] Nicholas Heming, A Godlie Treatise concerning the Lawful Use of Riches, a translation by Thos. Rogers from the Latin of Nicholas Heming 1578. S. 8.

[53] Sandys, Sermons, 2, 10, 11, 12. Ed. Parker Society. 1841. Jewel, Works, pt. IV, p. 1293—1298. Ed. Parker Society. 1850.

[54] Thos. Wilson, A Discourse upon Usury. 1595. Herausgegeben von R. H. Tawney. 1925. S. 281. Prof. Tawney gibt in der Einleitung eine sehr wertvolle Darlegung des Kreditproblems der Zeit, besonders soweit es die Bauern und Kleinmeister betrifft.

werden zur Beleuchtung und Orientierng der zeitgemäßen Wirtschaftsprobleme herangezogen.

Miles Mosse schrieb gegen Ende des 16. Jahrhunderts sein gründliches Werk, das nach Wilson die bedeutendste Arbeit über Zins und Wucher darstellt. Er schickte eine Liste von mittelalterlichen Autoritäten voraus, die mehrere Seiten füllt[55]. Und ein Erzbischof von Canterbury ließ sich diese „Truppenschau" von Argumenten gegen das Zinsnehmen und jede Art von Geschäftsgewinn, der auf reinem Kredit aufgebaut ist, widmen. Auf den Inhalt einzugehen, hieße nur praktisch den ersten Teil unserer Arbeit wiederholen. Ein klerikaler Pamphletist des 17. Jahrhunderts[56] führte eine Liste von sechs Bischöfen und zehn Doktoren der Theologie auf — „von zahlreichen Mitgliedern des niederen Klerus ganz zu schweigen" —, die im Verlaufe des letzten Jahrhunderts über die Sünde der „extortion", des Wuchers in all seinen Verzweigungen, in der einen oder anderen Hinsicht geschrieben haben.

Besonders aber war die Kanzel die Stelle, von der aus die Prediger, im allgemeinen nicht zu stark belastet von wirtschaftlicher Sachkenntnis, gegen Mammon und Wucher loszogen. Noch immer war ja die traditionelle kirchliche und soziale Einheit der parish die unmittelbare Organisationsform, in der der Großteil der englischen Bevölkerung aufwuchs und innerhalb deren sich seine zeitlichen und geistlichen Geschäfte abwickelten. Der Predigtstuhl war gleichzeitig — um eine moderne Terminologie zu gebrauchen — Amtsblatt und Nachrichtendienst, und der Kirchenwart (churchwarden) war eine ganz potente Persönlichkeit.

Man fand es als ganz selbstverständlich, daß Marktprobleme, Preisprobleme, Geschäftsverträge, kurz alle Fragen des Wirtschaftslebens auf der Kanzel behandelt wurden.

„Wie es Sache der Behörden ist zu strafen", so schreibt Heming[57], „so ist es Aufgabe der Prediger, Wucher anzugreifen ...

[55] Miles Mosse, The Arraignment and Conviction of Usury. 1595.
[56] John Blaxton, The English Usures or Usury Condemned by the Mort Learnedard Famous Divines of the Church of England 1634.
[57] Heming, a. a. O. S. 16—17.

Zuerst sollen sie allen Ernstes angehen gegen unerlaubte und schlimme Verträge... Sodann sollen sie alle offenkundigen Irrtümer, die sich ins Geschäftsleben einschleichen, durch kirchliche Disziplin verbessern..."

Er hält es aber für angebracht, die Mahnung beizufügen:

„Falls sie nicht alle im Geschäftsleben angetroffenen Mißbräuche reformieren können, sollen sie auf der Hut sein, die Gemeinde nicht zu stark (overmuche) zu belästigen, sondern die Angelegenheit Gott empfehlen. Endlich sollen sie gewissenhaft die Reichen mahnen, daß sie sich nicht durch den Anblick von Reichtum bestricken lassen."[58]

Die beiden letzten Bemerkungen verraten eine deutliche Neigung zum Kompromiß mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten, der sich weite Kreise des anglikanischen Klerus hingegeben hatten. Ein Klerus, von dem gut drei Viertel seiner Vertreter infolge der alles umwälzenden neuen Verteilung der Kirchengüter von Laien, reichen Gutsbesitzern als Patronatsherren abhängig war, mußte naturgemäß auf der Hut sein, eine zu ausgesprochene Unabhängigkeit zur Schau zu stellen.

Solange eine paternale Tudor-Regierung ernsthaft bestrebt war, das Wirtschaftsleben im Interesse der Nation zu kontrollieren und individuelle Auswüchse zu beschneiden, Preise zu regeln, die Armenpflege zu ordnen — namentlich durch strenge zentralisierte Maßnahmen des Privy Council —, konnte sich auch die anglikanische Kirche mit ihrer mehr passiven Rolle begnügen. Zwar war, wie Maitland[59] hervorhebt, um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein kritischer Moment gekommen, da das Parlament, zunächst für sieben Jahre, 1545 bis 1552 und dann wieder 1571, endgültig Leihen gegen Zins sanktionierte, vorausgesetzt, daß der gesetzliche Höchstsatz von 10 Prozent nicht überschritten würde. Das Zivilrecht „bedrängte", um Maitlands Ausdruck zu gebrauchen, das Gemeinrecht (Common law), zu dem auch das „nationalisierte", vom Mittelalter ererbte kanonische Recht gehörte. Argumente wurden laut, daß „die Erlaubnis der Fürsten noch

[58] Heming, a. a. O. S. 17.
[59] Maitland, English Law and the Renaissance. 1901. S. 49—50.

keinen Freibrief gegen die Autorität der Kirche bedeute". Aus der Voraussetzung, daß Wucher (hier strikte als Zinsnehmen verstanden) unerlaubt ist, ergibt sich, daß in einem Falle, in dem das Zivilgesetz ihn gestattet, die Kirche ihn aber verbietet, die Canones den Vorrang haben ... Durch die Gesetze ist niemand gezwungen, ein Wucherer zu sein; und darum muß man Ehrfurcht und Gehorsam zollen, wie es jenen zukommt, denen die Seelenführung obliegt[60]. Doch überwog im allgemeinen die Anpassungspolitik des Klerus, besonders als unter den Stuarts das Gottesgnadentum und die Prärogative der Krone durch das Prinzip „No bishop no king" mit dem Gottesgnadentum der Bischöfe identisch erklärt wurde. Die Bischöfe und Geistlichen wurden durch Laud angewiesen, von den Kanzeln aus die Verpflichtung zu predigen, den Geboten des Königs Folge zu leisten. Man nannte dieses System das „tuning of the pulpits"[61].

Der Theorie nach fiel die Überwachung und Bestrafung des Wuchers in seinen verschiedenen Formen unter die kirchliche Jurisdiktion, und einer der Artikel in der Visitationsordnung der Bischöfe verlangte die Vorführung und das Verhör von Personen, die sich weigerten, „zum Opferstock für die Armen beizusteuern" oder sich als „uncharitable" herausstellten, sodann von Personen, „die notorisch bekannt oder auf Grund wahrscheinlicher Anzeichen verdächtig sind, Wucherer zu sein"[62]. Trotz parlamentarischer Gesetzgebung schärfte Erzbischof Grindal von York den Laien seiner Kirchenprovinz die Pflicht ein, dem Bischof all jene vorzuführen, die leihen und mehr als die Kapitalsumme zurückverlangen, mochte auch so ein Geschäft in irgendeiner Form verschleiert sein[63].

---

[60] Jeremy Taylor, Ductor Dubitantium. 1660. Bk. III, ch. III, par. 30.

[61] H. Allen, Laud and the Puritans. Jubilee Lectures. London 1882. p. 117.

[62] Wilkins, Concilia. Vol. IV. p. 319, 337, 416. Kennedy gibt einen lehrreichen Einblick in die noch wenig erforschte Tätigkeit der kirchlichen Gerichtshöfe in: W. P. M. Kennedy, Elisabethan Episcopal Administration. 1924. Vgl. vol. III, p. 180.

[63] The Remains of Archbishop Grindal, ed. Wm. Nichol son. Parker Soc. 1843. p. 143.

In der Praxis darf man jedoch die Tätigkeit der geistlichen Sondergerichte in dieser Hinsicht nicht überschätzen. Professor Tawney zählt ein paar Fälle auf, in denen sie sich mit Bestrafung bzw. Warnung von skandalösen und gewohnheitsmäßigen Wucherern abgeben, meint aber: „Es besteht kein Grund, anzunehmen, daß solche Fälle etwas anderes als seltenste Ausnahmeerscheinungen darstellen (highly exceptional)."[64] Besonders unter den Stuarts waren die geistlichen Gerichtshöfe zu sehr mit Prozessen gegen Dissenters überlastet, um noch Zeit für andere Probleme zu haben. Wie Morley darlegt[65], hatten in den letzten 12 Monaten vor Einberufung des langen Parlamentes nicht weniger als 2000 Personen vor dem Gericht des Londoner Erzdekans sich wegen verschiedener religiöser Vergehen zu verantworten und hohe Strafgelder zu zahlen.

Zusammenfassend läßt sich die Stellung der offiziellen anglikanischen Kirche zu den Wirtschaftsfragen der Zeit dahin charakterisieren, daß sie im allgemeinen die traditionellen Anschauungen des „Seinsollenden" vertrat, aber zu stillschweigenden Kompromissen mit dem tatsächlichen „Sein" geneigt war und es vermied, mit ihren Brotgebern in offenen Konflikt zu geraten. Als Staatskirche blieb sie sich ihrer dienenden Stellung dem Staate gegenüber bewußt und überließ die effektive Kontrolle der Wirtschaftsmoral praktisch ganz dem Staate. Die Staatsräson war also das tatsächliche Kriterium, nach dem sich die Beurteilung und Beaufsichtigung des Wirtschaftslebens vollzog. Damit war ein großer Schritt vorwärts getan in der unaufhaltsamen Bewegung zur Emanzipation des Wirtschaftslebens von religiöser Beeinflussung und Kontrolle, wenn auch die mittelalterliche Fassade noch einstweilen gewahrt blieb. Traditionelles Seinsollen und tatsächliches Sein treten in immer schärferen Gegensatz zu der grundsätzlichen Bejahung der Wirtschaftswirklichkeit. Durch die hochkommenden puritanischen Kräfte wird der Sieg zugunsten der letzteren, das

[64] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. S. 162.
[65] John Morley, Oliver Cromwell. 1900. S. 57.

heißt einer schrankenlosen autonomen Wirtschaft, entschieden. Mit der Sicherheit eines Naturprozesses stand auch zu erwarten, daß die nouveaux riches — mit denen es die anglikanische Kirche als offizielle Staatskirche und auf Grund ihrer wirtschaftlichen Abhängigkeit nicht verderben durfte und deren geradezu mystische Ehrfurcht vor der Unverletzlichkeit der Eigentumsrechte[66] sie stützte und sanktionierte —, es nicht bei den alten traditionellen Bindungen und Hemmungen bewenden ließen, sondern diese Fesseln, sei es mit, sei es ohne Zustimmung ihrer Kirche, abschütteln würden.

Dies mußte um so leichter gelingen, als die Kontrolle des öffentlichen Gewissens durch eine universalkirchliche Zentrale sowie die Kontrolle des privaten Gewissens durch die Beichtstuhlpraxis in Fortfall gekommen war.

Zweites Kapitel.

Sozialpolitik der anglikanischen Kirche.

Bei der unlösbaren Verknüpfung ökonomischer, wirtschaftspolitischer und sozialpolitischer Fragenkomplexe, wie sie besonders in einem aus der mittelalterlich feudalen Gebundenheit herauswachsenden Nationalstaat gegeben war, läßt sich ohne Behandlung der sozialpolitischen Verhältnisse kein adäquates Bild der wesentlich volkswirtschaftlich eingestellten Wirtschaftsanschauungen gewinnen. Solange das Privy Council[67] noch dominierte, dieser allmächtige, allwissende und allbeherrschende Zentralrat, der so recht das Regierungsinstrument der Tudors und ersten Stuarts war, lag die ganze Sozialpolitik in dessen Händen. Das paternale Privy

[66] Vgl. die eingehende Darstellung bei Crowley, The Way to Wealth a. a. O. p. 129—150.

[67] Die Geschichte des Privy Council ist noch zu schreiben. Hier liegen noch unbeschränkte Möglichkeiten für Forscherarbeiten. W. L. Grant und J. Munros „Privy Council", London 1909—1912, ist ein erster Spatenstich in dieser Richtung. J. R. Dasent, Acts of Privy Council, London 1890—1892, vol. 1—5, enthalten eine Materialfülle, von der bisher in der Literatur nur der spärlichste Gebrauch gemacht wurde. Gerade für die englische Wirtschaftsgeschichte dürften die Akte des Privy Council eine erstklassige und unentbehrliche Quelle bilden. Soeben ist eine History of the Privy Council by Sir Almeric Fitzroy erschienen. (Vgl. Vorbemerkung zur Literatur.)

Council regelt den Lebenslauf des Bürgers von der Wiege bis zum Grabe, schreibt die Höhe der Taufgebühren und Beerdigungskosten vor, bestimmt die Text- und Schulbücher, „reinigt" die Klassiker von Stellen, die einer hohen Staatsweisheit sittengefährlich schienen, verordnet die Benützung von Wollstoff für Leichenhemden. Wie es zur Stärkung des Patriotismus und zum Schutze der Jugend anordnet, daß in den Grammatikschulen die „Anglorum Proelia" — in lateinischen Versen von einem gewissen Christopher Ockland verfaßt —, gelesen werden anstatt von „such lascivious poets ... from which the youth of the realm receive rather infection in manners and education than advancement in virtue"[68], wie es dem jungen Studenten, der sich durch „towardliness and industry" auszeichnet, zur Belohnung seines Eifers Prämien gewährt, wie es Sorge trägt, daß der Friedensrichter an den englischen Staatsbürger Seife verkauft, die „sweet and good and serviceable" ist, und bestimmt, daß die Leichen englischer Untertanen nicht in ausländischen Linnen, sondern in gutem englischem Wolltuche begraben werden, so sieht es auch danach, daß die sozialen Gesetze des Parlaments kein toter Buchstabe bleiben. Reglementierung ist der Fetisch des Zeitalters.

Offenkundige Übergriffe und Erpressungen der landlords ahndet der Geheime Rat mit der Warnung, daß „die Herren verpflichtet seien, zu erwägen, was sich mit dem Nutzen des Staates und dem Wohle der ‚common wealth' vertrage, anstatt den äußersten Vorteil wahrzunehmen, den ein landlord zu seinem Sondernutzen aus seinen ‚tenants' herauszuziehen vermag"[69].

Bei einer Preissteigerung infolge einer schlechten Ernte richtet er einen geharnischten Protest gegen die Habsucht der Spekulanten, „die mehr Wölfen und Aasgeiern als natürlichen Menschen glichen"[70] und die Not des Mitmenschen zu ihrem Vorteil ausbeuteten.

[68] J. R. Dasent, Acts of the Privy Council. Vol. XIII. S. 389/390.
[69] Acts of the Privy Council. Vol. XXVII. 1597. p. 129.
[70] The Stiffkey Papers, ed. H. W. Saunders, Royal Historical Society, Camdon Third Series. Vol. 1915. S. 140.

Die Behandlung der Probleme der Preisfixierung, der Armenfürsorge, der Lohnregelung seitens des Rates hat E. M. Leonard in ihrem klassischen Werke der Frühgeschichte der englischen Armenpflege mit zahlreichen ersten Quellenbelegen dargestellt[71]. Der Rat steht in ständiger Berührung mit dem Wirtschaftsleben der Zeit. Droht eine Krisis infolge der Kreditverteuerung, so sucht er zu vermitteln, indem er die notwendigste und populärste Form von Caritas fördert: nämlich die Einrichtung von Kassen, woraus kleine Handelsleute, Ladeninhaber — die an erster Stelle betroffen wurden —, zinslose Darlehen erhalten können[72]. Hält er es für angebracht, so statuiert er auch einmal ein abschreckendes Beispiel[73]. Zu Zeiten ungewöhnlicher Depression nehmen seine Eingriffe zugunsten verschuldeter Kleinmeister und Kleinhändler gegenüber rücksichtslosen Gläubigern einen Umfang an, der einem inoffiziellen allgemeinen Moratorium gleichkommt[74]. Ein Hauptfeld seiner Tätigkeit bildet die Durchführung und Überwachung der Armengesetze Heinrichs VIII. und namentlich der unter Elisabeth vorgenommenen neuen Arbeits- und Unterstützungsordnung.

Durch die Säkularisation des Klostergutes war ein Hauptpfeiler des traditionellen Unterstützungswesens gefallen, und die vielen Armen, die von Klöstern und Kirchenstiftungen unterhalten wurden, lagen nun auf der Straße. Mag auch Thorold Rogers Recht haben[75], wenn er meint, daß diese Institutionen auch viel Armut schufen, die sie zu erleich-

---

[71] E. M. Leonard, The Early History of English Poor Relief. London 1900.

[72] Die von der kirchlichen Obrigkeit anderswo organisierten Montes pietatis „Berge der Milde" fanden wegen der inzwischen stattgefundenen Reformation keinen Eingang in England, obwohl es an Vorschlägen zu ihrer Einführung nicht fehlte. Vgl. Tawney-Power, Tudor Economic Documents. Vol. III, sect. III, No. 6.

[73] Mehrere solcher Beispiele, in denen die Star Chamber einschritt gegen Kornspekulanten und unbefugtes Einhegen, sind enthalten in „Les Reportes del Cases in Camera Stellata". 1593—1609 ed. W. P. Baildon. 1894. p. 76—79 und p. 233—237 sowie 346—347.

[74] R. H. Tawney, Introduction to Wilsons Discourse upon Usury. 1925. S. 164—165.

[75] Thorold Rogers, Six Centuries of Works and Wages. 5. ed. 1901. S. 417.

tern suchten, ihre plötzliche Beseitigung mußte katastrophale Wirkungen haben. Mit dem Übergange der Klostergüter in Privathände setzte in großem Maßstabe das Einhegungswesen ein und damit die Vertreibung der Bauern vom Land. War vor den Einhegungen der Häusler ein Arbeiter mit Land, so war er nach der Einhegung ein Arbeiter ohne Land. „Bevor das Kirchspiel eingehegt war", sagt ein Bauer[76], „hielt ich vier Kühe; jetzt kann ich nicht mal eine Gans halten." Mit der Beseitigung des grundherrlich-bäuerlichen Verhältnisses und dem Verschwinden der Hörigen war auch die Unterstützungspflicht des Grundherrn diesen gegenüber gefallen. Wenn wir zu diesen Enterbten noch die zahlreichen professionellen Bettler und Landstreicher nehmen — ein Erbe des Spätmittelalters[77] —, so läßt sich die Größe des Problems der Armenversorgung in etwa begreifen. Die Gesetzgebung Heinrichs VIII., die dem Bettlerwesen mit brutaler Gewalt steuern wollte, ignorierte gänzlich die Ursachen, welche Armut, Bettel und Landstreicherei großzogen. Nach dem allerdings etwas tendenziösen Froude[78] soll Heinrich VIII. selbst das grausame Gesetz verfaßt haben (27th Henr. VIII), demzufolge nur den für unterstützungsbedürftig befundenen Armen eines jeden Bezirks eine Lizenz zum Betteln innerhalb dieses Bezirks gewährt, jeder Bettler aber, der ohne solche Lizenz angetroffen würde, auf den nackten Oberkörper gepeitscht oder drei Tage und drei Nächte in den Stock gesetzt werden sollte. Arbeitsfähigen (able-bodied) Landstreichern sollte es noch schlimmer ergehen. Nackt sollten sie durch die ganze Stadt gepeitscht werden, bis sie blutig sind. Ähnlich sollten auch ohne Lizenz der Universitätsbehörden bettelnde Studenten, fahrende Scholaren, Wahrsager usw. behandelt werden. Rückfälligen Landstreichern sollte ein Ohr abgeschnitten werden, und beim dritten Vergehen sollten sie den Galgen besteigen.

[76] Zitiert bei J. L. and B. Hammond, The Village Labourer. S. 101.

[77] An die Stelle der früheren geordneten kirchlichen Armenpflege war mehr und mehr ein das Bettlertum förderndes mit wenig Diskretion geübtes Almosengeben getreten.

[78] Froude, History of England I, S. 78 (27th Henr. VIII, c. 25).

Gleichzeitig wurden hohe Strafen auf privates Almosengeben gesetzt. Almosen sollten nur durch die Hand des Pfarrers zur Verteilung gelangen. Ein Gesetz von 1536 machte es den Pfarreien zur Pflicht, an Sonn- und Feiertagen Sammlungen für die arbeitsunfähigen Armen vorzunehmen und Armenkassen anzulegen.

Diese gänzlich unzureichende Vorsorge kam ebensowenig zur allgemeinen Durchführung wie die blutrünstigen Anordnungen. Unter Eduard VI. wurde zwar die weitere Konfiskation von Kirchengut damit gerechtfertigt, daß es zu Stiftungen für die Armen, für Universitätsstudenten und ähnliche gute Zwecke gebraucht werden sollte; aber es fand seinen Weg in andere Kanäle, und die versprochene Fürsorge für die Armen bestand in einem neuen Gesetz von 1547, das freilich nach zwei Jahren wieder abgeschafft werden mußte: arbeitsscheuen Vagabunden — und als solcher galt jeder arbeitslose Wanderbettler — sollte der Buchstabe V auf die Brust eingebrannt werden, und für zwei Jahre sollten sie einem „gottesfürchtigen Bürger" als Sklaven zugeteilt werden. Sollte er Versuche machen, durchzubrennen oder die Arbeit verweigern, so sollte er den Buchstaben S auf die Stirn oder Wange eingebrannt erhalten und damit der Sklaverei für Lebenszeit anheimfallen. Dieselbe Verordnung wiederholt ein Gesetz vom Jahre 1572, das für das erste Mal Brandmal und Durchpeitschung, für das zweite Mal Ächtung als Hochverräter, für das dritte Mal den Galgen als Mittel vorsieht. Einen Lichtblick in der damaligen Behandlung der Armenpflege bildet die Initiative der Stadt London, die im Jahre 1547 die erste Armensteuer erhob[79] und 1552 den geheimen Rat ersuchte, ein dem König gehörendes Haus in Bridewell übernehmen und in eine Arbeitsgelegenheit für willige Arbeitslose umwandeln zu dürfen[80]. Der Geheime Rat machte gelegentlich energische Versuche, die Gesetze zur Durchführung zu bringen. So wurde im Jahre 1571 eine richrichtige Kampagne des Durchpeitschens von Vagabunden in

[79] Tawney-Power, Tudor Economic Documents II, S. 305.
[80] Tawney-Power, Tudor Economic Documents II, S. 305ff.

Szene gesetzt[81]. Doch drang er auch auf Errichtung von Armenkassen, regelmäßige, von der Geistlichkeit und lokalen Behörden zu veranstaltende Sammlungen, und besonders übte er auf andere Gemeinden Druck aus, dem Londoner Beispiel durch Einführung von Armensteuern zu folgen.

Dem wohltätigen Einfluß des „Privy Council" war besonders seit dem großen Armengesetz Elisabeths von 1597[82], dem Vorläufer des „klassischen Gesetzes von 1601", ein breiter Rahmen gegeben. Von den drei Kategorien unterstützungsbedürftiger Personen, die es unterscheidet, den Kindern, den Arbeitsfähigen und den Arbeitsunfähigen, erheischte besonders die zweite Klasse das Eingreifen des Geheimen Rates. Das Gesetz sieht vor, daß den arbeitsfähigen Armen Arbeitsgelegenheit gegeben werde. Zu diesem Zwecke sollen Vorräte an Flachs, Hanf, Wolle, Zwirn, Eisen und anderen Materialien angeschafft werden, um die Leute zu beschäftigen. Sie sollen aber bestraft werden, wenn sie die Arbeit verweigern. Betreffs der Arbeitsunfähigen wird bestimmt, daß es zulässig sein soll, Armenhäuser zu ihrer Unterstützung zu errichten, während die Fürsorge für die Kinder darin bestehen soll, daß sie als Lehrlinge untergebracht wurden. Die Kosten dieser Armenpflege sollten durch eine der Höhe der erforderlichen Ausgaben angepaßte Steuer aufgebracht werden, welche die „overseers", Armenaufseher, von jedem Besitzer von Land, Häusern oder von Inhabern von Zehnten innerhalb der Gemeinde einzuziehen hatten. Die Verwaltungseinheit für die Armenpflege ist nach wie vor die parish, die Pfarrei. Nur für den Fall der Überbürdung einer Pfarrei mit Armenkosten sollen andere Pfarreien derselben Hundertschaft bzw. derselben Grafschaft mit herangezogen werden. Nicht vergessen werden darf, daß gleichzeitig auch eine Bestrafung von „Schurken, Landstreichern und arbeitsfähigen Bettlern" im alten Stil vorgesehen ist.

[81] Tawney-Power, Tudor Economic Documents II, S. 326ff. bringt eine Liste von 23 männlichen und weiblichen Bettlern, die am 20. August 1571 diese Maßregelung erfuhren.

[82] 39. Eliz. c. 3 und c. 4.

Wie Levy mit Recht bemerkt[83], ist es das große Verdienst von E. M. Leonard, der eigentlichen Begründerin der englischen Armengeschichte, gezeigt zu haben, daß die Zeit die Durchführung der elisabethanischen Armenfürsorge am energischsten vornahm, in der eine absolutistische Herrschaft des „Privy Council" vorherrschte. Wie sie eingehend darlegt, finden sich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts beständige Erlasse, die sich mit Armenhilfe und Arbeitslosenunterstützung befassen.

Die Zentralregierung übte seit Elisabeth bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges eine strenge Kontrolle über die von den Friedensrichtern (meistens den Gutsbesitzern) ernannten Armenaufseher, die Beamten der parish, aus. Das geschah einmal durch die tätige Überwachung seitens des Privy Council, das häufige Berichte von den Pfarreien über Umfang, Art und Weise der Unterstützung der Arbeitsunfähigen sowie Beschaffung von Arbeitsgelegenheit für die Arbeitsfähigen einforderte. Eine zweite Maßnahme zugunsten der Armen bestand in der Regelung des Getreidemarktes in Zeiten der Knappheit. Zwischen 1581 und 1630 wurden eine Unmasse von Einzelbestimmungen in dieser Richtung erlassen, wie sie im berühmten „Book of Orders" enthalten sind[84], dessen Ziel eben eine Minderung der Härten war, die hohe Getreidepreise besonders für die ärmeren Schichten mit sich bringen mußten. Der „Geheime Rat" schreckt vor konkreten Maßnahmen gegenüber den ländlichen Grundbesitzern durchaus nicht zurück. Sie werden des öfteren energisch gemahnt, nicht in den Städten sich aufzuhalten, sondern für Ordnung auf dem Lande zu sorgen. Getreidekommissäre und Inspektoren nehmen in Zeiten der Not die Bestände in Scheune und Keller auf und verfügen zwangsweisen Verkauf von „Überschußvorräten" (surplus-states) zu fixierten Preisen. Auch die Anordnung des Elisabethani-

[83] Hermann Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus usw. S. 72.

[84] Vgl. Dorothy Marshall, The English Poor in the Eighteenth Century. London 1926. S. 7.

schen Gesetzes, daß in Notfällen unbedingt Arbeitsgelegenheit für die arbeitsfähigen Armen geschaffen werden solle, wird oft mit drastischer Energie durchgeführt. E. M. Leonard führt einen Fall aus der Tuchmacherei vom Jahre 1621 an, wo die Meister und Unternehmer aus Mangel an Absatzgelegenheit eine große Anzahl von Arbeitern entlassen wollten. Ein „hohes Council" ließ den Friedensrichtern von zehn betroffenen Counties unverzüglich die Anordnung zugehen, die Arbeitgeber zu weiterer Beschäftigung der Arbeiter zu veranlassen, „da es eine für den Wollproduzenten, Tuchmacher und Tuchhändler in gleicher Weise verbindliche Regel sein müsse, daß jene, die in Zeiten des Profits am Gewinn Anteil hatten, ... nun beim Verfall des Gewerbes auch ihren Anteil am öffentlichen (gemeinsamen) Verluste tragen müßten. So sei es am förderlichsten für das Wohl der Allgemeinheit und die Erhaltung des Handels"[85]. Rogers, der wohl übertreibt, wenn er meint, daß das gesamte Einkommen des Landes daraufgegangen wäre, hätte man den Elisabethanischen Akt strikte durchgeführt[86], dürfte aber darin recht haben, daß dieses Gesetz eine lohndrückende Wirkung hatte; denn die Friedensrichter, die nach der Elisabethanischen Arbeitsordnung (5. Eliz. c. 4) vom Jahre 1562 die Löhne festzusetzen hatten, hüteten sich wohl, diese über das Existenzminimum zu fixieren, weil im Falle der etwa durch höhere Löhne verursachten Arbeitslosigkeit die Arbeitslosen der Allgemeinheit zur Last fielen. Doch griff zu Ende der zwanziger Jahre und in den folgenden Jahren der Geheime Rat öfters ein, um eine Besserung der Löhne zu bewirken.

Ihren Höhepunkt erreichte die Armen- und Arbeiterfürsorge unter Karl I., als der administrative Apparat erweitert und ausgebaut wurde durch Bildung von lokalen Sonderausschüssen (Committees), in denen nicht nur Delegierte, sondern auch Mitglieder des Geheimen Rates selbst saßen. Die ausgedehnte und differenzierte Organisation ermöglichte

[85] Zitiert in E. M. Leonard, The Early History of English Poor Relief. 1900. p. 148.

[86] Thorold Rogers, Six Centuries of Work and Wages. S. 422.

die Durchführung des ganzen Armengesetzes Elisabeths: Bezahlung von Renten für die unfähigen, Beschaffung von Arbeit für die willigen Arbeitslosen, Bestrafung der Arbeitsscheuen.

„Unter der Regierung Karl I.", so schreibt Leonard, „wird das Armengesetz nicht nur zum erstenmal wirklich gründlich durchgeführt, sondern das Unterstützungswesen der schwächeren Klassen weist auch eine vollständigere Organisation auf als das irgendeiner Periode der englischen Geschichte."[87]

Freilich hat, wie wir noch des näheren sehen werden, diese Blütezeit nicht lange gewährt.

Wenn wir nun die Stellungnahme und den Anteil der offiziellen anglikanischen Kirche zu dieser Sozialpolitik der Regierung herausstellen wollen, so müssen wir Erzbischof Lauds Wort uns vor Augen halten: „Jerusalem bedeutet nicht nur die Stadt und den Staat allein, noch den Tempel und die Kirche allein, sondern beide zusammen."[88] Während durchaus religiöse Phraseologie festgehalten wird und religiöse Motivierung und Deutung sozialer Maßnahmen in Gesetzesvorlage und Literatur vorherrschen, sieht man doch überall Staatsräson und Überlegungen staatspolitischer Art am Werke, die der Ausfluß eines despotisch absolutistischen Regiments sind, das sich in den weiten, unbemittelten Schichten der Bevölkerung populär machen will[89]. Mit Recht erinnert Rogers daran, daß das Elisabethanische Gesetz von 1597 zunächst nur zeitweilig gelten sollte und erst unter Karl I. (16 Car. I cap. 4) für „alle Zeiten und endgültig" wieder erneuert wurde[90]. Eine wachsende Unzufriedenheit, hervorgerufen durch die Preissteigerung der Lebensmittel und die gleichzeitige Herabdrückung der ohnedies niederen Löhne, hatte es Elisabeth und ihren Räten nahegelegt, jenes probate Heilmittel durch den Akt von 1601 aufs neue in Kraft

[87] E. M. Leonard a. a. O. S. 10 sowie S. 238. Vgl. auch S. 265. „Es läßt sich wohl behaupten, daß wir von 1631—1640 mehr Armenhilfe in England hatten als es je früher gab oder seitdem gegeben hat."

[88] The Works of William Laud, od. Wm. Scott. Vol. 1. Oxford 1847. S. 5—6.

[89] Vgl. Leonard a. a. O. S. 296.

[90] Rogers a. a. O. S. 421.

zu setzen und in Anwendung zu bringen. Auf der andern Seite darf man den Einfluß kirchlicher Würdenträger, die im Rate saßen, wie zum Beispiel des Erzbischof Laud, nicht unterschätzen. „Ein Bischof", bemerkt Laud in einer Entgegnung zu den Angriffen von Lord Sage und Sele, die anläßlich einer Gesetzesvorlage über die Vollmachten der Bischöfe in Zivilangelegenheiten gegen die weltlichen Befugnisse geistlicher Würdenträger sprachen, „mag das Evangelium einer weiteren Öffentlichkeit und zu größerer Erbauung in einem Gerichtshofe oder am Beratungstisch predigen, wo große Männer sich zusammenfinden, um wichtige Entscheidungen zu treffen, als viele Prediger in ihren betreffenden Bezirken es tun können."[91]

Professor Tawney trifft wohl die richtige Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, wenn er zusammenfassend den Einfluß der anglikanischen Kirche dahin präzisiert, daß sie als solche zwar den Anspruch auf Beherrschung und Regulierung des öffentlichen Lebens aufgegeben hat, aber durch die von ihr vertretenen traditionellen Grundsätze doch der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung in weitgehendem Maße ihren Stempel aufdrückte[92]. Diesem Urteile fügt Tawney die Bemerkung bei, daß die Kirche, dadurch, daß sie die Kontrolle der öffentlichen Moral mit den von Opportunitätserwägungen diktierten Maßnahmen einer „nicht zuständigen Regierung" (incompetent government) identifizierte, ihr Haus auf Sand gebaut hat. Auf alle Fälle hatte sich ein bedeutender Frontwechsel vollzogen, der auf die Dauer eine Durchbrechung der traditionsgebundenen Linie bedeuten mußte.

Die aus der mittelalterlichen Eigentumsauffassung herrührende Anschauung, daß strenge Gerechtigkeit die Verpflichtung zum Almosengeben aus den das standesgemäße Einkommen übersteigenden Mehreinnahmen auferlege,

---

[91] The Works of W. Laud. Oxford 1857. Vol. VI, pt. 1, S. 191. Vgl. auch Henry Bell, Archbishop Laud and Priestly Government, London 1905, S. 56, wo es heißt: „Während der zwei Jahre, in denen er Bischof von Bath und Wells war, war er so stark mit politischen und höfischen Angelegenheiten beschäftigt, daß er nicht einmal Zeit fand, seine Diözese zu besichtigen."

[92] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism a. a. O. S. 175.

mußte mit der ins Wanken geratenen feudalen Standesordnung und den neuen Eigentumsverhältnissen eine starke Erschütterung erleiden. Tatsächlich bahnte sich schon eine neue Eigentumslehre an, die in der puritanischen Ausprägung den konsequentesten Ausdruck finden sollte. Schon Hugh Latimer, der Eiferer gegen das „Bauernlegen" und Rentenprofitiertum, verläßt gelegentlich den traditionellen Boden, zum Beispiel, wenn er, um kommunistischen Gelüsten der Bauernschaft zu begegnen, dem Gebote: „Du sollst nicht stehlen" die später gebräuchliche, überspitzte Auslegung gibt:

„Wären alle Dinge gemeinsam, gäbe es keinen Diebstahl, und damit wäre das Gebot ‚Du sollst nicht stehlen' gegenstandslos. Die Gesetze des Königreiches begründen das meum und tuum, das mein und dein. Wenn ich durch diese Gesetze Güter habe, dann besitze ich sie zu eigen ... Güter sind nicht so gemeinsam, daß wir sie an die Armen verteilen müßten ... Aber wir sollen einander helfen."[93]

Die Verpönung des privaten Almosengebens, so berechtigt sie wegen der Übelstände sein mochte, mußte ebenso wie die staatliche Regelung eine Minderung des persönlichen Verantwortungsgefühls gegenüber den Armen zur Folge haben und damit die Abschüttelung caritativer Empfindungen gegenüber dem Armuts- und Arbeitslosenproblem vorbereiten, die so charakteristisch für das späte 17. und ganze 18. Jahrhundert ist — die Zeit des „parochial laissez-faire", wie Marshall sie genannt hat. Nur war es jetzt nicht mehr die Kirche, die die öffentliche Meinung „bildete" und leitete, sondern ein autokrater Staat. Immerhin muß festgestellt werden, daß bis zum Bürgerkriege die private Caritas doch noch viel Aktivität zeigte in der Gründung von Almosenhäusern, Hospitälern und Zentralkassen zur Unterstützung von kleinen Gewerbetreibenden[94]. Das Gesetz der Elisabeth und die ausgedehnte Armenorganisation konnte ja trotz ihrer zentralen und lokalen Ausschüsse und dem ständig zunehmen-

[93] Zitiert in M. Beer, History of British Socialism. London 1919. Vol. I, S. 46ff.

[94] R. H. Tawney a. a. O. S. 263.

den Beamtenstabe unmöglich all den Anforderungen gerecht werden.

Mochte die Armenorganisation teilweise ein Ausfluß der allgemeinen Humanitätsgefühle der Renaissance sein[95] oder teilweise religiösen Motiven entspringen oder vorwiegend die soziale Parallelerscheinung zu den Versuchen einer despotisch-patriarchalischen Regierung bilden, die gleichzeitig die kapitalistische Industrie, den Schiffbau, den Handel, das Handwerk, die Bergwerksproduktion bureaukratisch nach einem obrigkeitlichen Plane zu organisieren strebte, — eins kann man ihr nicht nachsagen, daß sie die Armut als Verbrechen und die Armen als bloße Müßiggänger behandelte, wie das einer späteren Zeit vorbehalten war. Noch kannte man eine unverschuldete Armut, die auf wirtschaftlicher Depression und Arbeitslosigkeit und nicht vorwiegend auf Trägheit, Trunkenheit und ähnliche Charakterfehler zurückgeführt wurde. Marshall macht in ihrer mit reichem Quellenmaterial belegten Studie über die Armenpflege des 18. Jahrhunderts auf diese beiden, dem 16. und frühen 17. bzw. späten 17. und 18. Jahrhundert eigentümlichen Grundauffassungen aufmerksam[96]. Aus dem literarischen Niederschlag geht deutlich hervor, daß man die Armut eher als Ergebnis der Wirtschaftslage denn als sittliche Minderwertigkeit betrachtet und noch immer die wohlhabenden Klassen für verantwortlich hält, der Armut zu steuern. Im Zeitalter des Übergangs, dem späten 17. Jahrhundert, erblickt man diese Verantwortlichkeit besonders in der Pflicht, Beschäftigung für Arbeitslose zu finden — also vorbeugend zu wirken. Tatsächlich war auch die Arbeitslosenfrage der Kern des Armenproblems. R. Hains, der sein berühmtes Werkchen „Prevention of Poverty" im Jahre 1674 schrieb, meint:

„So allgemein und laut sind seit einigen Jahren die Klagen geworden, infolge Mangels an Handel und Geld über die ganze Nation hin ... Armut scheint die ganze Nation befallen zu haben.

[95] Vgl. Vives, De Subventione pauperum, der als Humanist seine Reform der traditionellen Methoden der Armenfürsorge vorschlug.

[96] Dorothy Marshall, The English Poor in the Eighteenth Century. London 1926. S. 21.

Pachtverträge werden dauernd auf dem Lande gekündigt, Gewerbetreibende aller Art überfluten täglich die Stadt ... und die Arbeiter verlegen sich, besonders wenn sie Familien haben, aufs Betteln, da die Armut der meisten Pfarreien derart ist, daß sie kaum in der Lage sind, Hilfe zu gewähren."[97]

Derselbe Hains schätzt die Zahl der durch die Armensteuer Unterstützten auf wenigstens 200000[98], während Locke, nur 15 Jahre später, ihre Zahl auf 100000 angibt[99]. In seinem Bericht an den Board of Trade spricht Locke auch die allgemeine Überzeugung aus:

„daß der größte Teil der auf den Erwerbstätigen lastenden Bürde des Armenunterhaltes unmittelbar verschwinden würde, ließe sich nur ein Weg finden, all die arbeitsfähigen Hände zu beschäftigen; denn nach ganz mäßiger Schätzung wäre doch mehr als die Hälfte all derer, die Unterstützung beziehen, fähig, ihren Lebensunterhalt zu verdienen."[100]

Sir Matthew Hale, eine andere Autorität auf dem Gebiete der Armenfürsorge, betont ebenfalls die Dringlichkeit einer Lösung des Arbeitslosenproblems:

„Mag auch die Unterstützung von arbeitsunfähigen Armen eine Caritaspflicht von intensiver Dringlichkeit sein, so ist doch die Beschäftigung der arbeitsfähigen Armen eine Caritasfrage weiteren Umfangs und von der größten Tragweite für Wohl und Frieden des Reiches wie für das Beste der Menschheit."[101]

Ähnlich äußert sich Sir Joshua Child, der „es als Pflicht gegenüber Gott und der Natur" hinstellt, „für die Armen zu sorgen und vor allem sie zu beschäftigen, mag nun solche Beschäftigung profitbringend sein oder nicht"[102]. Schriftsteller auf Schriftsteller bringt so seine „proposals", seine Lösung der Armenfrage vor. Religiöse Motive und Staatswohl fließen in der Begründung ineinander über. Noch ist die alte Tradition der solidarischen Verantwortlichkeit für den notleiden-

[97] R. Hains Prevention of Poverty. 1674. S. 1.
[98] R. Hains, Proposals for promoting the Wollen Manufactury. 1679. S. 3.
[99] Report to the Board of Trade by John Locke. 1697. S. 110.
[100] Report to the Board of Trade by John Locke. 1697. S. 102.
[101] Sir M. Hale, Provision for the Poor. 1683. S. 3. (Eden verlegt die Schrift im Jahre 1659.)
[102] Sir Joshua Child, A new Discourse on Trade. 1694. S. 4.

den Mitmenschen und der dem Eigentum anhaftenden sozialen Verpflichtung nicht ganz verblaßt. Freilich, was sich an traditionellem Erbgut in die offizielle anglikanische Kirchenlehre gerettet hatte und einst der Ausdruck einer Gesellschaftstheorie war, in der die Religion den obersten Wert in der Wertskala darstellte und alle anderen Interessen, wenn auch nicht immer reibungslos, sich unterordnete, war nun, wie Tawney feinsinnig bemerkt[103], nach der Auflösung der mittelalterlichen Synthese, in der es eine Komponente gebildet hatte, zu einem „archäologischen Bruchstück", zu einer Ruine geworden, die hineinragte in eine Zeit des wachsenden Individualismus und von dem ersten größeren Sturme hinweggefegt werden konnte.

[103] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. S. 176.

Dritter Abschnitt.

Die puritanische Bewegung.

Die drei Hauptströme der religiösen Bewegung, soweit sie in Genf ihren Ursprung hatte und calvinisches Gedankengut über das britische Inselreich verbreitete, waren Presbyterianismus, Congregationalismus und Puritanismus. Ersterer war die Tochterform des Calvinismus und wurde in Schottland bodenständig, wo John Knox sein Prophet und Zelot war. Der Congregationalismus mit seiner Betonung des Rechtes jeder einzelnen Gemeinde, sich selbst zu organisieren, schlug tiefere Wurzeln in der alten und neuen Welt und sollte ein unvergängliches Erbe ziviler und religiöser Freiheit hinterlassen. Der dritte endlich, der Puritanismus, der an keine einzelne Sekte geknüpft war, war dazu bestimmt, nicht nur im kirchlichen und staatlichen, sondern auch im wirtschaftlichen Leben unverwischbare Spuren zu hinterlassen, ja der Politik und dem Geschäftsleben nicht weniger wie dem privaten Familienleben der angelsächsischen Rasse ein dauerndes Gepräge zu geben.

Das Anwachsen, das Ringen und der endgültige Triumph des puritanischen Geistes und die damit Hand in Hand gehende Umgestaltung des privaten und öffentlichen Lebens stellt sicher die großartigste und grundlegendste Bewegung des 17. Jahrhunderts in England dar. Erst der Puritanismus, nicht die Tudorsche Lostrennung von Rom, bewirkte die eigentliche englisch-protestantische Reformation, und aus seinem Kampfe gegen die alte Ordnung ging ein neues England hervor. So groß und weitreichend auch die Umwälzung war, die er in der Außenwelt, in Kirche und Staat hervorbrachte, so ist doch die Umformung von Charakter und Geisteshaltung, die er in der Innenwelt der Einzelperson mit geradezu magischer Kraft hervorzuzaubern wußte, vielleicht noch bedeutsamer für das Werden einer neuen Welt. Sein Einfluß machte sich ebenso im Feldlager wie im Studierzimmer, auf

dem Marktplatze, in der Börse wie im Geschäft und im Privatleben geltend. Je mehr die anglikanische Kirche verweltlichte und zu einem bloßen Staatsdepartement wurde, desto mehr sammelten sich alle impulsiven religiösen Kräfte im puritanischen Gegenlager, das auf breiter Front gleichzeitig gegen Kronprärogative, Sondergerichte, Einschränkung parlamentarischer Freiheit, Staatskirchentum und bischöfliche Verfassung, Zeremonienwesen am Hofe wie in der Kirche, Übergriffe geistlicher und weltlicher Behörden im Wirtschaftsleben kämpfte. Es ist geradezu unmöglich, die einzelnen Momente dieser zum gewaltigen Strome anwachsenden Bewegung zu sondern und das eine oder andere von ihnen als typisch oder wesentlich hinzustellen. Man muß, will man ein richtiges Bild gewinnen, das Ensemble betrachten. Nicht als ob Freiheit das direkte Ziel dieser Strömung gewesen wäre. Es war gewiß der Kampf einer Minorität um Daseins- und Gleichberechtigung, aber wo diese Minorität je die Überhand gewann, da war die Errichtung einer straff disziplinierten Theokratie, Herrschaft, nicht Freiheit das Ziel. Wenn religiöse Toleranz und parlamentarische Freiheit — die freilich nur das Privileg der begüterten Oberschicht bilden sollten — in diesem Kampfe errungen wurden, so geschah das letztlich unter dem Drucke der Verhältnisse. Es war ein Kompromiß mit der Wirklichkeit. Denn der Puritanismus ist von Haus aus intolerant, wenn nicht fanatisch, und Tyrannei ist ihm immer mehr geistesverwandt gewesen als individuelle Freiheit. Wer das Genfer Vorbild und Urbild je studiert hat, wird das nicht als Übertreibung empfinden. Im Laufe der folgenden Kapitel wird sich Gelegenheit genug bieten, diese These zu beweisen.

Der Name ‚Puritaner' machte im Laufe der Zeit wesentliche Änderungen durch. Während er im Beginn — ähnlich wie die mittelalterliche Bezeichnung Ketzer sich von Katharoi, den Reinen, herleitet —, die Anhänger einer Sekte, die die Religion reinigen wollte, charakterisierte und wohl auch mit Recht charakterisierte, da sie vor allem beim Gottesdienste das reine Evangelium durchführen wollten und allen Altarschmuck, wie

den Altar überhaupt, Chormantel und Priestergewandung als unbiblisch und abergläubisch verurteilten, nahm er bald eine andere Färbung an. „Puritaner" wurde ein Schimpfwort, ein Ausdruck für Heuchelei und Scheinheiligkeit, wie Baxter, der Prophet des Puritanismus, in seiner Autobiographie erzählt[1]. „Puritan, Precisian and Hypocrite" waren Synonyma. Mit dem einsetzenden Ringen um Existenzberechtigung und dem Kampfe gegen kirchliche und weltliche Autokratie, wie sie sich ihnen darstellte, wurde der Name mehr oder weniger mit all dem assoziiert, was etwa heutzutage unter dem populären Ausdruck „Bolschewik" zusammengefaßt wird. Sie galten als Umstürzler, Revolutionäre, als „eine Rasse, deren Genius sie stets zum Widerstand gegen alles antreibt, was weltliche oder bürgerliche Obrigkeit für sie anordnet"[2]. „All jene, die die Absichten und Ansichten der bedürftigen Hofschranzen, der stolzen, sich in alles einmischenden Priester, der diebischen Monopolisten, des verkommenen Adels und der Aristokratie durchkreuzten, ... die eine Predigt anhören konnten, ... all die galten als Puritaner."[3] Mit dem Aufstieg und vorübergehenden Triumph des Puritanismus bekam auch der Name einen andern Klang. Puritaner und Patriot besagten mehr oder weniger das Gleiche.

Wie im Namen, so spiegeln sich die Phasen der puritanischen Bewegung auch in den Geschicken ihres Heiligen und Sittenlehrers Richard Baxter wieder. Als junger Mann fühlte er sich hingezogen zu den Nonkonformisten wegen der reineren Moral, die sie vertraten. Tatsächlich war vieles faul in der „Established Church", die Ignoranz und Immoralität ihres Klerus war sprichwörtlich geworden. Unter der Commonwealth war er ein Vorkämpfer gegen die immer zahlreicher auftretenden Sekten und einer der hauptsächlichsten Anwälte eines Kompromisses mit den Episkopalen, weil er

[1] Reliquiae Baxterianae: or Mr. Richard Baxter's Narrative of the mostememorable Passages of his Life and Times. 1696. S. 2—3.

[2] The Earl of Straffords Letters and Despatsches, by William Knowler. London 1739. Vol. II, S. 138.

[3] Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, written by his widow Lucy, Everyman ed. 1908. S. 64/65.

ein Überhandnehmen des Radikalismus fürchtete. Unter der Restauration bot man ihm sogar einen Bischofssitz an, den er jedoch abschlug. Endlich hatte er auch seinen reichen Anteil an den Mißgeschicken, die den Puritanismus während der beiden letzten Stuarts vorübergehend befielen, hatte aber noch den Trost, seine Tage als tolerierter „Dissenter" zu beschließen. Die „glorreiche Revolution" 1689 bedeutet das Ende der Kämpfe und den Sieg des Toleranzgedankens[4].

Erstes Kapitel.

Der Kampf um Freiheit.

„Das 17. Jahrhundert ist die Zeit der religiösen Kämpfe", schreibt Jellinek und zeigt, wie der geistliche Independentismus auf das politische Leben übergreift, wie der souveräne Individualismus der Religionsbefreiung die staatsrechtliche unmittelbar nach sich zieht[5]. So verlockend es wäre, den Zusammenhängen zwischen „den Prinzipien des Congregationalismus" und der „Lehre von der Volkssouveränität" nachzugehen und ihre gemeinsame Wurzel in früheren Ideen und Organisationsformen aufzuzeigen[6], müssen wir uns hier nur mit einigen Andeutungen begnügen. „Moderne Demokratie", meint G. P. Gooch in seiner Geschichte der demokratischen Ideen, „— ist das Kind der Reformation, nicht der

[4] Die recht verwickelte Geschichte des Puritanismus hat selbst in der englischen Literatur nur eine spärliche Darstellung gefunden, und meist nur von einem oder anderen Parteistandpunkte aus. Für den Durchschnittsgebrauch leistet „John Brown, The English Puritans", Cambridge University Press 1912, genügende Dienste. Verwiesen sei besonders auf: J. B. Marsden, History of the Early Puritans, London 1854, und J. B. Marsden, History of the Later Puritans, London 1854, sowie R. W. Dixon, History of the Church of England. 6 vols. London 1878—1902, W. A. Shaw, History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth. 1640—1660. 2 vols. London 1900.

[5] Geog Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig 1904. 2. Aufl. S. 49ff.

[6] G. P. Gooch, English Democratic Ideas in the Seventeenth Century, Cambridge 1927, gibt zwar ein recht vollständiges Bild der Entwicklung, wie sie sich in zeitgenössischen Quellen wiederspiegelt, versäumt aber die Abhängigkeit dieser Ideen von vorausgegangenen Entwicklungen aufzuzeigen und erweckt so die schiefe Auffassung, als ob die demokratischen Ideen wie Pilze aus dem Boden der Reformation geschossen seien.

Reformatoren“[7]. Kein Zweifel, daß die Reformatoren entweder ausgesprochen despotische Grundsätze und Regierungsformen vertraten, wie Calvin, oder den Fürsten neue und folgenschwere Macht in die Hand gaben, wie Luther und Heinrich VIII., wenn man letzteren überhaupt als Reformator ansprechen will. Die rätselhafte Entwicklung eines von macchiavellistischen Grundsätzen beherrschten Despotismus — wie ihn die Regierungen Heinrichs VIII. oder Elisabeths bzw. ihrer Staatsmänner, der beiden Cecils, darstellten —, zu der von Gooch als Tochter der Reformation angesprochenen Demokratie führt gewiß über den Puritanismus in seinen beiden Formen von Presbyterianismus und Independentismus, um die Terminologie von Gooch zu gebrauchen. Aber wie das Genfer Vorbild der despotischen und geradezu tyrannischen Theokratie, oder die Unduldsamkeit der schottischen Presbyterianer zeigen: nicht Herrschaft des Volkes war ihr Ziel, sondern Herrschaft der Presbyter. Der fähigste Anwalt der anti-episkopalen presbyterianischen Partei, Thomas Cartwright, Professor von Cambridge, der später abgesetzt und vertrieben wurde, stellt in seiner „Admonition to Parliament“ die kirchliche Autokratie in unverblümter, deutlicher Weise als das puritanische Ideal hin:

„Nie“, schreibt er, „kann es ein wahrhaftiges Ministerium geben, bis Erzbischöfe und Bischöfe abgesetzt und alle Minister einander gleichgestellt sind, noch kann es eine wahrhaftige Regierung der Kirche geben, bis Könige und Königinnen — gemeint ist Elisabeth — sich der Kirche unterwerfen und ihre Kronen vor der Kirche niederlegen (throw down) und den Staub von den Füßen der Kirche lecken und sich willig den Zensuren der Kirche, d. h. des Presbyteriums fügen...“[8]

— eine Sprache, wie sie wohl kaum je ein Papst geführt hat, trotz all der Vergleiche von Sonne und Mond, den zwei Schwertern, dem Reiter und dem Zaumhalter, wie sie uns im jahrhundertelangen Streite des Mittelalters um den Vorrang der geistlichen und weltlichen Gewalt begegnen. Kein

[7] G. P. Gooch a. a. O. S. 7.

[8] Thomas Cartwright, Admonition to Parliament. Art. 2. Vgl. Rogers, Thirty-Nine Articles. 1607. S. 13. Zitiert bei Sydney Carter a. a. O. S. 237.

Wunder, daß Elisabeth und Lord Burleigh nicht viel Sympathie für die neue Bewegung zeigten. „Cartwrights Deklamationen gegen Zeremonien und Aberglauben", meint der Historiker J. R. Green[9],

„hatten wenig Gewicht bei Elisabeth und ihrem Primas; aber was sie erschreckte, war seine unberechenbare Propaganda eines Schemas kirchlicher Regierung, das dem Staat seinen Platz zu Füßen der Kirche anwies. So sehr er die absolute Herrschaft von Bischöfen als Ausgeburt des Teufels denunzierte, so fest stand ihm das absolute Regime der Presbyter als die durch Gottes Wort geoffenbarte Norm. Für die nach Genfer Muster konstruierte Kirche forderte er eine Autorität, die selbst die wildesten Träume der Meister des Vatikans übertraf."

Wie richtig da schon Elisabeth gesehen hat, zeigt ein Brief an Jakob VI. von Schottland, worin sie schreibt: „Da ist eine Sekte mit gefährlichen Konsequenzen erstanden, die keine Könige, sondern nur eine Presbyterherrschaft haben will. Glaubst Du, das ich solche Skandale dulden kann?"[10] Was der junge Schottenkönig, dem die Presbyterianer schon von früher Jugend an auf die Nerven gingen, glaubte, das sagt er uns in seinem „Basilicon Doron", dem von ihm selbst als Fürstenspiegel für seinen Sohn Karl verfaßten Werke, das eine Flut von Literatur heraufbeschwören sollte:

„Einige Feuerköpfe unter der Ministerschaft (gemeint sind die presbyterianischen Prediger) haben in der Zeit der Verwirrung (während der Minorität des Königs) das Volk so in die Hand bekommen, daß sie den Regierungsrausch angenehm fanden und über eine demokratische Form zu phantasieren begannen. Da war doch während meiner Minorität keine aufrührerische Partei, zu der sie nicht gehört hätten. In ihren Predigten wurde ich verleumdet, nicht wegen eines bestimmten Lasters, sondern weil ich eben König war, was in ihren Augen das höchste Übel ist; denn sie predigen ihrer Herde vor, daß Könige und Fürsten die geschworenen Feinde der Kirche seien."[11]

---

[9] J. R. Green, Short History of England. ed. 1881. S. 455/456.

[10] Correspondence of Elisabeth and James VI., Publication of the Camden Society 63, 4.

[11] Basilicon Doron. S. 13. Neueste und kritische Ausgabe in „The Political Works of James I", edited by C. H. Mc Ilwain, London 1918, auf dessen meisterhafte Einführung besonders hingewiesen sei. Professor Mc Ilwain

Ebensowenig wie es den puritanischen Opponenten um religiöse Toleranz zu tun war — dafür war eben die Zeit noch nicht reif — ebensowenig waren demokratische Ideale die Triebfeder ihrer Opposition noch ihr Ziel. Wo sie in der Minorität waren, wie in England, da war es der Kampf um ihre Existenz und die Verteidigung gegen intolerante Maßnahmen, die sie in Gegensatz zur Regierung treten ließen. Wie Professor Laski einmal gut bemerkt, „war noch jede Minorität durch die Logik ihrer Situation dazu getrieben, ihren Willen zu leben, in der Form von angeblichen oder wirklichen Rechten auszudrücken und die Berechtigung und Natur der Autorität anzugreifen, die ihr den Platz in der Sonne verwehren wollte". Die Puritaner in England, die Hugenotten in Frankreich, die Calviner in Holland und Schottland, ebenso wie die Katholiken, die sich von einem häretischen Fürsten beherrscht sahen, entwickelten Theorien, die die Souveränität des Volkes, d. h. die Vollmacht des Volkes, seine Herrscher zu richten, abzusetzen, ja zu töten, als ureigenstes Recht des Volkes aufstellten. Wo die puritanischen Elemente die Oberhand und Majorität hatten, da herrschten diktatorische und despotische Tendenzen vor. Massachusetts in Neuengland war eher alles andere als ein Paradies der Freiheit. Es entwickelte sich zu einer intoleranten Theokratie nach dem Muster und Vorbild von Genf. Die Prediger dominierten und zeigten wenig Vorliebe und Verständnis für demokratische Ideen. „Demokratie", so schrieb John Cotton, weitaus der berühmteste unter ihnen, „betrachte ich nicht als eine von Gott angeordnete Regierungsform, die der Kirche oder der Commonwealth angepaßt wäre. Wenn die Leute regieren, wer soll dann regiert werden? Monarchie und Aristokratie sind zwar deutlich in der Heiligen Schrift anerkannt und empfohlen, aber doch nur so, daß sie die oberste Gewalt Gott zuweist und eine Theokratie als die beste Regierungsform

von der Harvard Universität macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Jakob wenigstens ebensosehr für die Unabhängigkeit der weltlichen Autorität gegenüber kirchlichen Herrschaftsgelüsten kämpft als er den Absolutismus, „The Divine Right of kings", gegenüber dem Konstitutionalismus vertritt.

sowohl in der Commonwealth wie in der Kirche aufstellt."[12] Wie wir noch bei Behandlung der Eigentumsauffassung sehen werden, bestand auch unter Cromwells Diktatur wenig Aussicht für demokratische Stimmen, sich Gehör zu verschaffen.

Die anglikanische Kirche, das braucht nicht lange bewiesen zu werden, kann nicht als die Wiege der demokratischen Freiheitsbewegung angesehen werden. Die „Constitutions and Canons for the Church of England" ordnen noch im Jahre 1640 an, daß der Klerus wenigstens viermal im Jahre predige,

„daß der hochheilige Stand der Könige auf göttlichem Rechte beruht und darum jedes Projekt, unter irgendeinem Vorwand eine unabhängige Zwangsmacht (coactive power), gleichviel ob päpstlich oder populär, auf direkte oder indirekte Weise zu errichten, Verrat gegen Gott und König bedeutet."[13]

Der politische, religiöse und wirtschaftliche Kampf zwischen König, Parlament und Volk war natürlich der unmittelbare Anlaß politischen Theoretisierens, aber die Theorien sprangen nicht, wie Minerva aus dem Haupte des Zeus, fertig aus den Köpfen der zahllosen Pamphletschreiber und tieferen politischen Spekulanten, sondern die Diskussion erfolgte mit Hilfe von Ideen und Kategorien, die ein Erbe der Vergangenheit waren. Wie die Theorie des Gottesgnadentums nicht erst dem Haupte des „britischen Salomons", Jakobs I. von England, entstammt, sondern im Streite der beiden Gewalten als Waffe der weltlichen und kaiserlichen Partei geschmiedet und gehandhabt wurde[14], so sind auch die Ideen eines ursprünglichen Vertrages zwischen Volk und Herrscher oder der Oberhoheit der Kommunität — sei es des Volkes, sei es der Gruppe — uraltes Erbgut und mittelalterlicher Theorie und Praxis wohl vertraut, lange bevor der Ausdruck „Congregationalismus" geprägt war. Abgesehen von der praktischen Schulung, wie sie die aristokra-

[12] Vgl. Hutchinson's Massachusetts, I, Appendix no. 3, S. 497.
[13] The Works of William Laud, D. D. ed. Wm. Scott. Oxford *1853*, S. *613*ff.
[14] Vgl. das gründliche Essay: Political Thought, by E. F. Jacob, in Legacy of the Middle Ages. Oxford 1926. S. 522ff.

tisch-presbyterianische und demokratisch-kongregationale Kirchenverfassung boten, besteht der hauptsächliche Beitrag des Puritanismus zur Entwicklung politischer Theorien in der Idee des gegenseitigen Vertrages als des Faktors, der die Mitgliedschaft zu einer besonderen Gesellschaft konstituiert. Gerade diese Idee war aber nicht nur verkörpert in den religiösen Orden[15], sondern schon Gemeingut durch die zahlreichen Gilden und chartierten Kompagnien. So waren die „Merchant adventurers" durch ihre erste „Charte" (5. Februar 1406/07) ermächtigt, „aus ihrer Mitte gewisse tüchtige und den Aufgaben gewachsene Personen zu ihren governors zu wählen" und „auf Grund gemeinsamer Zustimmung ... für die bessere Leitung des Standes der genannten Kaufleute Statuten, Verordnungen und Gewohnheitsregeln festzulegen und aufzustellen ..."[16].

Die Schriften des Jesuiten Robert Parsons, besonders seine „Conference"[17], stellen die erste Abhandlung über die Verteidigung der Rechte des Volkes dar, die in englischer Sprache je erschienen ist. Seine Grundsätze, die heute Gemeingut sind, waren unter den Tudors noch höchste Sensation, und ein hoher Preis war auf seinen Kopf gesetzt. Vertragsidee, Einschränkung fürstlicher Gewalt durch Konstitution, Widerstandsrecht usw. werden mit einer Offenheit vertreten, daß noch König Jakob die „Convocation" einberief, um zu beraten, wie „man den Grundsätzen entgegenwirken könne, wie sie in jenem berüchtigten Buche Parsons, des Jesuiten, niedergelegt sind"[18]. Der Einfluß des Werkes, „aus dem die meisten unserer modernen Gegner der

---

[15] Nach den Konstitutionen des Dominikanerordens vom Jahre 1228 (Pars I, 14) sollen die Postulanten vor dem Kapitel examiniert und befragt werden, ob sie freiwillig auf die Welt verzichten und die Regeln halten wollen: „Tunc depositis vestibus saecularibus et religiosis indutis in nostram societatem in capitulo recipiantur."

[16] Rymer, Foedora, VIII, 464. Vgl. Sir C. P. Lucas, The Beginnings of English Overseas Enterprise. S. 184—187.

[17] Der volle Titel lautet: „Conference about the next Succession to the Crown of England", veröffentlicht unter dem Pseudonym R. Doleman. Daß Persons der Autor ist, wird einwandfrei bewiesen in Dodd-Tierney, Church History of England, III, S. 31—35.

[18] Burnets History of His Own Time. II, S. 212. ed. 1734.

wahren Rechte von Fürsten ihre Argumente und Autoritäten geborgt haben"[19], läßt sich daraus ermessen, daß es in den Jahren 1648, 1655 und 1681 neu gedruckt wurde, und auch die Ehre hatte, von der Universität von Oxford öffentlich im Jahre 1683, nahezu hundert Jahre nach seinem ersten Erscheinen (1594), verbrannt zu werden.

„Wo ich gerade Hobbes erwähnt habe", so sagt der eben zitierte Autor, „wie beschämend ist es, daß seine Autorität und die Beweisführung, die er von Milton herhat und beide von Doleman, d. i. Parsons, dem Jesuiten herleiten, so plötzlich allgemein angenommen werden, als wäre es eine apostolische Lehre, die der ganzen Welt gepredigt werden soll, nämlich: daß die Gewalt ursprünglich im Volkskörper als Ganzem ruht, daß die Grundlage jeder Regierung im Vertrage besteht und daß der Bruch von Vertragsbedingungen durch den einen Partner den andern von seiner Pflicht dispensiert."[20] „Das Buch selbst", so schreibt ein moderner Verfasser[21], „hat keine geringe Rolle in unserer Geschichte gespielt; denn nicht nur Miltons Defensio ist der Hauptsache nach daraus entnommen, sondern es bildete auch den Hauptbestandteil von Bradshaws langer Rede, die er bei der Verurteilung Karls I. gehalten hat."

Wie sehr die Puritaner von katholischen und scholastischen Quellen abhängig waren, entging nicht den scharfen Augen ihrer Gegner. David Owen[22], der Verfasser von „Herod and Pilate Reconciled", wirft den Puritanern vor, daß sie von den Schriftstellern der Konzilsbewegung, wie Marsiglio, Johannes von Paris und Almain „ihren Irrtum gelernt haben, daß Staatsmänner Macht über Könige haben". „Die puritanische Position", so schließt er, „die Adel und Staatenversammlungen Rechte über schlimme Könige zugesteht, ist eben die Behauptung der schlimmsten aufrührerischen Jesuiten, die in unserer Zeit gelebt haben"[23]. Diese Anklage erhielt das Siegel königlicher Bekräftigung aufge-

---

[19] Abednego Seller, A Continuation of the History of Passive Obedience since the Reformation. Amsterdam 1690. S. 65.
[20] Seller, History of Passive Obedience. Amsterdam 1689. Preface.
[21] J. A. Farrer, Books condemned to be Burnt. 1892. S. 38.
[22] David Owen, Herold and Pilate Reconciled, or the Concord of Papist and Puritan. Cambridge 1610. S. 45.
[23] a. a. O. S. 54.

drückt, als Karl I. in einer feierlichen Deklaration vom Jahre 1639[24] den Presbyterianern vorhielt, daß

„ihre Maximen die der Jesuiten sind, daß die Predigten ihrer Minister in denselben Phrasen und im Stile eines Becanus[25], Scioppius[26] und Eudaemon Johannes verfaßt seien und ihre armseligen Argumente, die sie in ihren aufrührerischen Pamphleten schrieben und druckten, beinahe wörtlich aus Bellarmine und Suarez entnommen seien."

Der schottische Erzbischof von Tuam, John Maxwell, protestiert in seinem 1644 erschienenen Werk „Sacro-Sancta Regum Majestas" gegen den Plagiarismus der puritanischen Sektierer.

„Ich behaupte zuversichtlich", sagt er da, „daß diese und ähnliche Sätze von den gesunden Protestanten der reformierten Kirchen nie gelehrt und geglaubt wurden, sondern unsere Sektierer haben sie von Boucher, Rossaeus, Hotman, Mariana und anderen gelernt... Diese Grundsätze kamen nicht mit Luther und Kalvin in die Welt, sondern waren da, lange bevor ein Wort von einem Reformator existierte."[27]

Im gleichen Jahre (1644) erschien Samuel Rutherfords „Lex Rex", das meist gelesenste und einflußreichste politische Werk der Zeit, in der wir, wie Gooch sagt, „die vollständigste Auseinandersetzung der politischen Ideen der

---

[24] A Large Declaration concerning the late Tumult in Scotland. 1639. S. 3.

[25] Gemeint ist Martin van der Beeck, Jesuitenprofessor zu Mainz, der 1612 sein Werk „Dissidium Anglicanum de Primatu Regis" veröffentlichte, das Rom auf den Index setzte wegen der darin vertretenen Lehre vom Tyrannenmorde.

[26] Jasper Scioppius, auf gut deutsch Kaspar Schopp, dessen derbe Sprache selbst auf Latein äußerst maßlos klingt. Sein Werk Eulesiasticus, 1611, kostete dem englischen Gesandten Sir Henry Wotton die Ungnade seines Königs, weil der Jesuit Schopp im Stadtalbum von Augsburg einen vom englischen Gesandten eingetragenen Stammvers: „Legatus est vir bonus peregre missus ad mentiendum Reipublicae causa" entdeckt und ausgeschlachtet hatte. Das Latein des guten Sir Henry war offenbar nicht stark genug, zu sehen, daß das englische Wortspiel lie und lye (in der damaligen Form!), liegen und lügen, sich nicht ohne weiteres ins Latein übertragen ließ. Auf Englisch sollte die Übersetzung lauten: „An Ambassador is an honest man sent to lye abroad for the geod of his Country." Reliquiae Wottonianae. Edited by Izaac Walton. London 1685.

[27] John Maxwell, Sacro Sancta Regum Majestas. 1644. 2 nd ed. 1686. S. 18, 25.

nordischen Presbyterianer finden“[28]. Darin wehrt sich Rutherford gegen den Anwurf Maxwells, als ob seine Ideen auf dem Boden der Jesuiten gewachsen seien. „Diese Lehre“, schreibt er da, „wurde von Protestanten und Papisten vorgetragen, bevor noch ein Jesuit in rerum natura ausgebrütet war“[29]. Nichtsdestoweniger beruft er sich auf Covarruvias, Soto und Suarez und gebraucht ihre Fachausdrücke, wo er den Wesenskern seiner Lehre auseinandersetzt[30]. William Prynne, der einflußreichste Puritaner im Süden, dessen „Sovereign Power of Parliament“ im Jahre 1643 erschien und einen unermeßlichen Einfluß ausübte, gibt als Quellen an: „Theologen, Juristen, Kanonisten und Scholastiker, wie Gratian, Bannez, Soto, Lessius, Vasquius, Covarruvias, Aquinas, Sylvester, Bartolus, Baldus, Navarro, Albericus Gentilis, Grotius und andere.“[31] Ein Oxforder Pamphlet wirft ihm vor: „Die Frage, die Mr. Prynne in all seinen Büchern diskutiert, ist offenes und greifbares Papistentum... Er ergreift die Partei der Papisten und benützt ihre Autoritäten und Argumente.“[32] Nirgendwo zeigt sich der alte scholastische Einfluß so deutlich wie in der neuen Taktik zur Rechtfertigung der parlamentarischen Oberhoheit. Hatte man sich früher auf konstitutionelle technische Momente gestützt, so berief man sich jetzt auf Naturrechte. Schon im Jahre 1642 erklärte Henry Parker, der immer mehr das Organ und der Dolmetsch des Parlaments wurde, in Worten, deren scholastischer Ursprung sich nicht verkennen läßt, daß oberste „Gewalt ursprünglich dem Volke inhärent ist... der König, obwohl er singulis major, doch universis minor ist... denn wenn das Volk die wahre causa efficiens der Gewalt ist, so gilt die Naturregel quidquid efficit tale est magis

[28] G. P. Gooch, Political Thought in England from Bacon to Halifax. 1914. S. 134.
[29] Samuel Rutherford, Lex Rex, q. 41, S. 206f. Edinburgh 1843.
[30] Samuel Rutherford a. a. O., ed. 1843, q. 2, S. 3b und q. q. S. 34a.
[31] William Prynne, Sovereign Power of Parliament. ed. 1643. Part. I. S. 82.
[32] The Fallacies of Mr. W. Prynne, Discovered and Confuted. Oxford 1644. S. 16.

tale“[33]. Von dieser Zeit an beriefen sich die Anwälte der Demokratie immer häufiger auf die politischen Fundamentalprinzipien und natürlichen Rechte. Der eingefleischte Monarchist, der gelehrte Sir Robert Filmer, führt in seinem Patriarcha, der im Jahre 1680, also beinahe 30 Jahre nach seinem Tode, 1653, erschien, die demokratischen Ideen auf die gleiche Quelle zurück: „Diese Lehre wurde zuerst in den Schulen ausgebrütet und von allen nachfolgenden Papisten als gute Theologie gepflegt“ ... Zum Schluß meint er: „Kardinal Bellarmine und Calvin schauen beide in die gleiche Richtung.“[34] Der Freigeist Selden, der unermüdliche Apostel der Toleranz, den Grotius die „Gloria Angliae“ nannte, und von dem Howell schrieb: „Quod Seldenus nescit, nemo scit“[35], schreibt in seiner prägnanten Weise:

„Die Jesuiten und Juristen von Frankreich und den Niederlanden haben alle Gelehrsamkeit gepachtet; der Rest der Welt tut nichts als Homilien schreiben.“[36] „Die puritanischen Prediger haben, wenn sie überhaupt etwas Gutes bringen, es aus papistischen Büchern, obwohl sie es nicht anerkennen wollen aus Furcht, den Leuten zu mißfallen.“[37]

Die Frage, wie es kam, daß die Puritaner bei den verhaßten „Papisten“ in die Schule gingen, läßt sich dahin beantworten, daß eben die Waffen, die einst gute Dienste im alten Kampfe zwischen imperium und sacerdotium getan, auch im neuen Kampfe gegen eine intolerante Staatskirche und den mit ihr identifizierten absoluten Zäsaropapismus sich noch als recht brauchbar erwiesen. Die tieferliegende Frage, wie es gekommen ist, daß die demokratischen Freiheitsbewegungen der Zeit ein so enges Bündnis gerade mit der so wenig demokratischen Theologie Calvins mit ihrer Prädestinationslehre von der Auserwählung einiger weniger Er-

[33] Henry Parker, Observations upon some of his Majesty's late Answers and expresses, 2. July, 1642. S. 1—2.

[34] Sir Robert Filmer, Patriarcha, ed. 1884 by Morley, der das Werk in seine Ausgabe von Lockes „Two Treatises on Civil Government“ einschließt. S. 11f.

[35] Howell, Letters, ed. Jacobs. S. 660.

[36, 37] Vgl. John Selden, Table Talk, unter den Titeln: Learning, Minister, Books S. 158, 168, 100 in Routledge edition, New Universal Library.

korenen eingegangen sind, ist stets Gegenstand vieler Spekulationen gewesen. Die eine Seite des calvinischen Systems, sozusagen die Außenseite, nämlich die quasi-demokratische Kirchenverfassung mit ihrem Wahlsystem und Ältestenrat und ihrer Ablehnung jeglicher Staatseingriffe in die geistliche Sphäre konnte gewiß eine Verbindungslinie darstellen. Die äußere Organisationsform mußte ja auch zunächst in die Augen springen, während man die spekulativen Finessen der Prädestinationslehre getrost den Theologen überlassen konnte. Soweit englische Verhältnisse in Frage kommen, soll, abgesehen von dem evidenten Bedürfnis einer Minorität, um ihre Existenz zu kämpfen, im folgenden eine Lesart geboten werden, die zwar nicht den Anspruch erhebt, eine adäquate Lösung zu geben, die aber den Vorzug hat, daß sie, so weit sie geht, strikte den geschichtlichen und wirtschaftlichen Tatsachen entspricht.

§ 1. Der Kampf um religiöse Toleranz.

Es war die Stärke und auch die Schwäche des Kalvinismus, daß sein Credo ein Credo des Kampfes, der Eroberung war. Die unbedingte Gottesherrschaft, die Theokratie, war sein Ideal. Der unfehlbaren Kirche stellte er das unfehlbare Buch, der korporativen Macht der traditionellen Orthodoxie die dynamische Kraft persönlicher Berufung und Auserwählung gegenüber. Es war ein Credo für Streiter und Soldaten, wie denn auch Soldaten, Wilhelm der Schweiger, Admiral Coligny, Oliver Cromwell, Gustav Adolph, ganz typische Vertreter waren. Aber diese kriegerischen Eigenschaften mußten in Zeiten des Friedens die schwache Seite des Bekenntnisses bilden, seine Anhänger oft als Querköpfe und unruhige Geister erscheinen lassen. Lord Burleigh, so berichtet Collier, lud einst die Dissenters ein, „eine Form der Liturgie zu skizzieren und die Gottesdienstordnung und Ämter in einer Weise anzuordnen, daß sie allgemeine Befriedigung ihrer Glaubensbrüder auslösten. Darauf zog die erste Gruppe (classis) ihren Plan auf, der nach dem Genfer Porträt ausfiel. Diese Skizze

wurde einer zweiten Gruppe zur Erwägung vorgelegt, die nicht weniger als 600 Einwände dagegen erhob. Die dritte Gruppe stritt über die Verbesserungen der zweiten und erklärte sich für ein neues Modell. Die vierte hatte nicht weniger an der dritten auszusetzen[38]. Damit konnte sich der schlaue Staatsmann aus der Schlinge ziehen und vor weiteren Belästigungen sicherstellen. Ja, so sicher fühlte er sich seiner Sache, daß er ihnen seine Unterstützung und Wohlwollen zusagte für den Fall, daß sie sich einigen könnten[39]. Hatte Burleigh rasch den schwachen Punkt des streitbaren Puritanismus erkannt, so gab er sich keinen Täuschungen über seine Gefährlichkeit hin. Er ist nur der Dolmetsch des damaligen Durchschnittsengländers, wenn er sagt,

„daß keine Regierung möglich ist, wo Spaltung ist; daß der Staat nie in Sicherheit sein könne, wo zwei Religionen toleriert würden; daß jene, die im Dienste ihres Gottes auseinandergehen, nie im Dienste ihres Landes zusammengehen können."[40]

Der ikonoklastische Eifer, der in Perioden religiöser Krisis große Durchschlagskraft besitzen mußte, war eine schlechte Mitgift für Zeiten der Ruhe und friedlichen Entwicklung. Wenn trotzdem die puritanische Bewegung das Hauptinstrument zur Erkämpfung religiöser Toleranz wurde, so lag das weder in der konzilianten Natur des kalvinistischen Credo noch in der Großzügigkeit seiner englisch-puritanischen Ausprägung, sondern war, wie Tawney gut bemerkt[41], einem von der Wirklichkeit aufgezwungenen Kompromiß zu verdanken. Dem 17. Jahrhundert war der Geist der Toleranz noch fremd. Beide Parteien, die puritanische und die bischöflich-prälatistische, huldigten derselben unduldsamen Lehre, daß es Gewissensfreiheit nur innerhalb ihrer eigenen Grenzen gäbe. Ein „Brownist" oder Separatist hatte noch mehr Aussicht auf Gnade seitens der puritanischen Parlamentarier, als er von seiten der Anglikaner erwarten durfte. Wenn der Pres-

[38] J. Collier, Ecclesiastical History. Vol. II. S. 586.
[39] a. a. O.
[40] „The Compleat Statesman, a contemporary Life of Burleigh", gedruckt in Pecks Desiderata Curiosa, book I, S. 33. London 1779.
[41] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. S. 113.

byterianer Howell im Jahre 1636 schreibt: „Wie ich sie hasse, jene Störenfriede, die den süßen Frieden unserer Kirche verwirren! Es wäre mir eine Augenweide, einen Wiedertäufer auf dem Rücken eines Brownisten zur Hölle fahren zu sehen“[42], so war ihm das wohl aufrichtig gemeint. Es war nur 1. die Entwicklung anderer Sekten, namentlich der Independenten oder Brownisten und der Kongregationalisten; 2. die endgültige Diktatur Cromwells; 3. seine Entschlossenheit, seine Soldaten, die einem anderen Glaubensbekenntnisse anhingen, zu schützen, die in England ein puritanisches Inquisitionssystem nach dem Genfer Muster[43] verhinderten.

War Uniformität — zum wirksamen Ausdruck gebracht in den Acts of Uniformity 1559 und The Queen's Injunctions[44] — das Ideal unter Elisabeth, das für Toleranz keinen Raum ließ, so war Jakobs „No Bishop, no King“ nicht nur ein Freibrief für Bancrofts intolerante Politik, die mit allen erdenklichen Schikanen Uniformität erzwingen wollte, sondern auch eine direkte Kampfansage gegen Presbyterianer und Independenten. Jakobs persönliche Abneigung gegen die schottische „Kirk“ und das anmaßende Auftreten der schottischen Presbyter hatte sich in verstärktem Maße auf die englischen Puritaner übertragen, und im „Basilikon Doron“[45] rät er seinem Sohne: „Cherish no man more than a good pastor, hate no man more than a proud Puritan“ und verwirft die puritanische Lehre, daß der König ein bloßer Laie ist, als einen Irrtum, „to which the Puritans incline over far“. Schon bei der ersten Parlamentssitzung, in der Jakob seine überspannte Idee vom göttlichen Rechte des Königtums auseinandersetzt,

[42] Howell, Letters, ed. Jacob, S. 337, zitiert bei Gooch, English Democratic Ideas etc. S. 110.

[43] Siehe die zahlreichen Belege bei Preserved Smith, The Age of the Reformation, S. 170—175, der auf S. 171 eine statistische Schätzung versucht und die Zahl der Opfer innerhalb von vier Jahren 1542—1546 bei einem Bevölkerungsstande von 16000 Einwohnern auf 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen angibt. Ähnliche Ziffern gibt F. W. Kampfschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf.

[44] Vgl. Tomlinson, Prayer Book, Articles and Homilies, S. 48.

[45] Basilikon Doron, in Professor Mc Ilwains „Political Works of James I“, S. 3—52.

benützt er den Anlaß, die Puritaner anzugreifen, „diese stets unzufriedenen Köpfe, die sich der gegenwärtigen Regierung und überhaupt jeder Oberhoheit widersetzen, was es unmöglich macht, diese Sekte in irgendeiner wohlgeleiteten Commonwealth zu dulden“[46]. Proklamation erfolgte auf Proklamation gegen „aufrührerische und puritanische“ Bücher, und der sogenannte Court of High Commission, der zur Zeit der Elisabeth geschaffene geistliche Gerichtshof, wurde besonders in den 20er und 30er Jahren in erster Linie eine Strafkammer für protestantische Dissenters.

Karl I. setzte die antipuritanische Politik seines Vaters fort. Erzbischof Laud hatte es verstanden, sich auch in den weltlichen Gerichten einen dominierenden Einfluß zu sichern. Sternenkammer und Geheimer Rat waren, gestützt auf die Prärogative der Krone, immer mehr zu Sondergerichten geworden, die geradezu in Opposition mit dem gemeinen Rechte, den statutarischen Gesetzen und Parlamentsbeschlüssen in das Privatleben, das Wirtschaftsleben, das religiöse Gebiet eingriffen[47]. Da Dissentierende leicht als „staatsfeindlich“ verdächtigt werden konnten, befähigte Lauds Doppeltätigkeit und Doppeleinfluß in den geistlichen und weltlichen Gerichten ihn, sein „thorough“-System auch gründlich durchzusetzen[48]. Was die geistlichen Gerichte beschlossen, sanktionierten die Sternenkammer bzw. der Geheime Rat beinahe automatisch und gaben so der geistlichen Gewalt die Machtmittel der weltlichen Obrigkeit an die Hand. Selbst Inquisitionen und Prangerpeinigungen kamen wieder zu Ehren. Doch waren es besonders hohe Geldstrafen, mit denen man gegen Puritaner und andere Dissenters vorging, was ja auch eine bequeme Einnahmequelle für Krone und geistliche Behörden bildete. Morley erzählt, daß in den 12 Monaten vor der Einberufung des langen Parlamentes nicht weniger als 2000 Per-

---

[46] Parliamentary History, vol. I, S. 982, zitiert bei Gooch a. a. O. S. 53.

[47] Vgl. dazu: H. Taylor, The Origin and Growth of the English Constitution, Part. II. London 1898. Buch V, sowie Holdsworth, A History of English Law, 1903, vol. I, S. 271f.

[48] Wie gründlich er es tat, zeigt Henry Bell in seinem „Archbishop Laud and Priestly Government. London 1905.

sonen vor dem Londoner Archdeacon sich wegen religiöser Delikte zu verantworten und hohe Geldopfer zu entrichten hatten[49].

Um die wirtschaftlichen Folgen dieser Religionsverfolgungen, die uns ja zunächst interessieren, beurteilen zu können, müssen wir uns die soziale Schichtung der damaligen Gesellschaft und die religiöse Gliederung der Bevölkerung vor Augen halten. Wen die Intoleranz zunächst betraf, waren doch gerade die wirtschaftlich wertvollsten Klassen und die fleißigen, wirtschaftlichen „foreigners", die fremden Immigranten. Hatte sich schon unter Jakob die Mittelklasse und das Parlament auf der einen Seite in Gegensatz zu König, Kirche und Universitäten auf der andern Seite gestellt, so wurde unter Karl die Situation immer kritischer und bedrohlicher. In der breiten, mittelbegüterten, kleinbürgerlichen, gewerblichen Mittelklasse fanden sich in erster Linie die Dissenters und Nonkonformisten. „Diejenigen, welche von der Landeskirche abweichen, gehören zumeist niedrigen Stufen an, nämlich den Arbeitern, Handwerkern und Manufakturisten", schreibt Wood zu Anfang des 18. Jahrhunderts[50]. Daß es auch vorher schon so war, erfahren wir von einem Schriftsteller, der die Verhältnisse von Bristol um das Jahr 1645 beschreibt. „Des Königs Sache und Partei", sagt er[51], „wird begünstigt von zwei Extremen in dieser Stadt, nämlich einerseits von der vermögenden und mächtigen Klasse, andrerseits von der gemeinsten und niedrigsten Schicht; aber verworfen von der Mittelklasse, den wahren und besten Bürgern." Daß gerade diese Klasse der Bannerträger des Puritanismus war, beweist Professor Ushers statistische Schätzung über die Verteilung puritanischer Minister in den 10er Jahren des 17. Jahrhunderts, derzufolge von 281 Ministern, deren Namen bekannt sind, 35 auf London und Middlesex, 96 auf die drei Manufakturdistrikte von Norfolk, Suf-

[49] John Morley, Oliver Cromwell. London 1900. S. 57.
[50] W. Wood, A Survey of Trade. 1719. S. 312.
[51] Vgl. S. Seyer, Memoirs of Bristol, vol. II. 1823. S. 314. Zitiert bei R. H. Tawney a. a. O. S. 202.

folk und Essex, 29 auf Northamtonshire, 17 auf Lancashire und nur 104 auf das ganze übrige Land entfallen[52]. Selbst Baxter entging dieser Zusammenhang zwischen der Mittelklasse und ihrem Bekenntnis nicht:

„Die meisten ‚Tenants' (meistens Pächter) dieser Edelleute (gemeint ist der Landadel) und auch zumeist die ärmsten Leute, von den andern Meute (rabble) genannt, folgten dem Adel und waren auf seiten des Königs. Auf der Seite des Parlaments waren (außer diesem selbst) eine Minorität des Adels in den meisten Grafschaften, die freeholders (unabhängigen Kleinbauern) und die Mittelklasse (middle sort of men), letztere besonders in den Korporationen und Grafschaften, die Tuch- und ähnliche Manufakturen betrieben."[53]

Diese Tatsache erklärt er durch die liberalisierende Wirkung des beständigen Verkehrs mit den großen Handelszentren in Holland und Frankreich und zitiert als Beispiel Frankreich, „wo doch gerade die Kaufleute und die mittlere Klasse Protestanten wären".

Wie Tawney hervorhebt[54], war London, der Hauptsitz der Kaufleute, auch der Mittelpunkt und Ausgangspnkt des puritanischen Aufstiegs und darum auch „die rebellische Stadt" par excellence bis zur Revolution, die selbst in das Kavalierparlament von 1661 noch vier Dissenters als Abgeordnete wählte, die presbyterianische Minister protegierte, noch lange nachdem der Presbyterianismus geächtet war, und die die Whig-Partei großzog, die sich für Toleranz einsetzte. Das Wachstum des Puritanismus, schrieb ein feindlicher Kritiker im Jahre 1644, geschah

„by meanes of the City of London, des Nestes und der Brutstätte der aufrührerischen Partei, und by reason of its universale trade throughout the Kingdome, da diese Stadt mit ihren Waren diese ansteckende bürgerliche Krankheit auf alle unsere Städte und Korporationen übertrug und weiterleitete und dadurch ganze Grafschaften vergiftete."[55]

---

[52] R. G. Usher, The Reconstruction of the English Church. Vol. I. 1910. S. 249/50.

[53] Reliquiae Baxterianae: or Mr. Richard Baxters Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times. 1696. S. 89.

[54] R. H. Tawney a. a. O. S. 203f.

All die Manufakturzentren in Lancashire, die Städte Bradford, Leeds und Halifax in Yorkshire, Birmingham und Leicester in den Midlands, die Sitze der Textilindustrie im Westen, Gloucester, Taunton und vor allem Exeter, waren Burgen des Puritanismus.

Zeitgenössische royalistische und anglikanische Autoren kommen immer wieder auf das innige Bündnis der religiösen Unabhängigkeitsbewegung, ja des religiösen Radikalismus mit den Industrie und Handel treibenden Klassen zu sprechen. Clarendon kritisiert den „Parteigeist", von dem die meisten Korporationen besessen seien, und den „Stolz auf ihren Reichtum"[56], und der Bischof von Oxford warnt die Regierung Karls II., ihnen irgendwelche Gunst zu bezeugen, da ja diese „Handelsvereinigungen Nester des Aufruhrs und Zwiespaltes seien", und „andere kürzlich stattgefundene miserable Entgleisungen hauptsächlich in den Läden der Kaufleute ausgebrütet worden seien"[57].

Wie schon erwähnt, wurden auch die fremden Immigranten von der religiösen Intoleranz schwer betroffen. Während Elisabeth[58] die vor Alba aus Flandern Fliehenden mit offenen Armen aufgenommen hatte, da sie nicht nur die Spitzenmanufaktur aus Alençon und Valenciennes nach England brachten, sondern außer der Tuchindustrie auch andere Gewerbe verbesserten oder neu einführten, verfolgte die engherzige Politik Lauds gerade diese fleißigen, wirtschaftlichen foreigners mit besonderer Härte. Er versuchte in den 30er Jahren diese zu zwingen, „die englische Liturgie" in englischer Sprache „anzunehmen und zu gebrauchen"[59] und gleichzeitig durch allerlei Schikanen die englischen Einwohner der Fremdenkolonie von Canterbury, Sandwich und

---

[55] An orderly and plaine Narration of the Beginnings and Causes of this Warre. 1644. S. 4. (Brit. Museum, Thomason Tracts, E. 54 [3].)

[56] Clarendon, History of the Rebellion, bk. VI, par. 271.

[57] Parker, Discourse of Ecclesiastical Politie. 1670. Preface, p. XXXIX.

[58] Belege für relativ liberale Behandlung von Immigranten durch Elisabeth siehe bei Tawney-Power, Tudor Economic Documents, vol. I, section VI, nos. 3, 4, 11, 15.

[59] D. C. A. Agnew, Protestant Exiles from France (for private circulation). 1886. Vol. 1, S. 20/21.

Maidstone zu einer offiziellen kirchlichen Trennung von den Immigranten und einer Annahme des anglikanischen Bekenntnisses zu bestimmen. „Die Gefängnisse waren", so heißt es in einem Traktat zu Ende des 17. Jahrhunderts[60], „mit den vermögendsten Kaufleuten und Bürgern angefüllt, die Tuchmacher wurden aus ihren Häusern getrieben und dadurch Tausende von Arbeitern und Arbeiterinnen, die sie beschäftigten, dem Elend ausgesetzt."

Bei der andauernden Kollision zwischen Wirtschaftsinteressen und der Politik zwangsmäßiger Konformität wurden die Stimmen, die Toleranz als gebieterische Notwendigkeit forderten, immer lauter[61]. „Jedes Gesetz dieser Art", meint der Verfasser eines Pamphletes vom Jahre 1677, das gegen religiöse Verfolgungen protestiert, „läuft nicht nur den Grundsätzen und Regeln des Evangeliums Christi zuwider, sondern ruiniert auch den Handel und die Wohlfahrt unserer Nation, indem es die fleißigsten Arbeitshände unterdrückt und ver-

[60] Torism and Trade can never agree, S. 12, zitiert bei Levy a. a. O. S. 12, aber von ihm fälschlich Davenant zugeschrieben.

[61] Da es uns hier auf die wirtschaftliche Begründung der Toleranz ankommt, müssen wir uns versagen, auf Quellen einzugehen, die für die Geschichte der Toleranz in England hochwichtig sind. Schon 1582 hatte Robert Brown, der Schüler Cartwrights, der seiner Überzeugung wegen nach Holland auswandern mußte, ein volles Maß religiöser Freiheit in seinem „Life and Manners of all true Christians" gefordert, das wohl, wie Gooch a. a. O. S. 43 bemerkt, die erste in englischer Zunge geschriebene Apologie der Toleranz darstellt, eine Generation bevor L. Busher sein berühmt gewordenes „Religious Peace or a play for liberty of Conscience, London 1646" (Brit. Museum, Tracts on the Liberty of Conscience) erscheinen ließ. Nach Busher ist J. Glanvill ein Anwalt religiöser Duldsamkeit. Seine 3 Werke: 1. The Vanity of Dogmatizing, London 1660, 2. Scepsis scientifica or confest Ignorance, the Way to Science, London 1665, und 3. Scire Tuum nihil est or the Authors Defence to the Vanity of Dogmatizing etc., London 1665, sind, wie auch Jeremy Taylor's 3 Treatises of 1. The Liberty of Prophesying, 2. Prayer ex Tempore, 3. Episcopacie, London 1648 im Brit. Museum im oben genannten Sammelband „Tracts etc.". Ein nimmermüder warmer Apostel der Toleranz ist auch Roger Williams, dessen erstes Werk „The Bloudy Tenent of Persecution" neu veröffentlicht wurde in Publications of the Varragansett Club, vol. III, Providence 1867, Berlin, und dessen zweites gründliches Werk „The Bloody Tenent yet more Bloody by Mr. Cotton's endeavour to wash it white", London 1652, im brit. Museum zugänglich ist. Auch der geistreiche James Harrington, Political Aphorisms, London 1659 (Brit. Museum), sowie John Milton, Of True Religion, Heresies, Schism, Toleration etc., London 1673 (Brit. Museum) sind wertvolle zeitgenössische Quellen zur englischen Geschichte der Toleranz.

treibt und so das Land entvölkert und verarmen läßt, wo es doch fähig wäre, zehnmal soviel Leute zu beschäftigen, als es jetzt tut."[62] Wirtschaftliche Gründe spielen bei der Verurteilung der Intoleranz und der Forderung von Toleranz eine immer größere Rolle. Nicht nur, daß man die Auswanderung der Tüchtigsten als Verlust empfand und die Geldbußen als „Ablenkungen" von der wirtschaftlichen Betätigung ansah, sondern man klagte auch darüber, daß der religiöse Kampf Kräfte innerlicher Art zum Schaden wirtschaftlicher Arbeitsintensität und Berufsfreudigkeit absorbiere. Zu Anfang der 80er Jahre des 17. Jahrhunderts waren noch tüchtige Weber, die man exkommuniziert und zu Geldstrafen von 20 Pfund im Monat verurteilt hatte, aus dem Westen Englands nach Holland ausgewandert. Ein paar Jahre später weist der Verfasser eines „Briefes über Gewissensfreiheit aus Holland" darauf hin[63], daß „niemand tüchtiger in seinem Berufe und sorgsamer in der Anwendung seiner Zeit und Fähigkeiten im Dienste des Gemeinwohles" sei als eben diese Emigranten. Schon 1640 hatte die berühmte „Root and Branch-Petition", das Sammelbecken aller Klagen gegen bischöfliche und staatskirchliche Unterdrückung, unter den Übeln, die aufs Schuldkonto der Bischöfe zu setzen seien, aufgezählt: „Entmutigung und Ruin aller guten Untertanen, von denen ganze Massen, Tuchhändler, Kaufleute und andere, ihrer Prediger beraubt und überlastet durch diese Druckmittel, das Königreich verlassen haben und nach Holland gewandert sind, wohin sie eine große Tuchmanufaktur mit sich genommen und Handel zum Lande hinaus an andere Plätze gezogen haben, wodurch Wolle, das große Stapelgut des Reiches, an Wert viel verloren hat und überhaupt nicht abgeht, der Handel verfallen ist, viele arme Leute arbeitslos sind, Matrosen ihre Beschäftigung verlieren und das ganze Land stark verarmt ist"[64].

---

[62] A Letter from a Gentleman in the City to an Gentleman in the Country about the odiousness of Persecution. 1677. S. 29.

[63] A Letter from Holland touching Liberty of Conscience. Amsterdam 1688 by C. D. W. (Brit. Museum, Theological Tracts, 692 [3]), S. 2.

[64] Samuel R. Gardiner, Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628—1680. London 1889. S. 73.

Als nach 1660 „Politische Arithmetik" die Mode des Tages geworden war, drängte sich die wirtschaftliche Betrachtungsweise noch mehr in den Vordergrund. Kühl bis ans Herz hinan gegenüber der geistlichen Seite des Streites zwischen Bischöfen und Puritanern, entwickeln die politischen Arithmetiker die von einer gesunden Wirtschaft geforderten Grundsätze. Eine vorwiegend bäuerliche Gesellschaft, so erklären sie, könne leicht homogen in ihrer Religion sein, wie sie auch homogen sei in der Einfachheit und Einförmigkeit ihrer wirtschaftlichen Verfassung und Gestaltung. Eine vielseitige, Handel und Gewerbe treibende Gesellschaft dagegen, müsse die mannigfaltigsten Elemente absorbieren und individueller Lebensführung freien Spielraum, vor allem freie Betätigung der Religion, zugestehen. Dabei weisen sie vor allem auf das Beispiel Hollands hin, worauf ja die Augen Englands zu jener Zeit gerichtet waren. Holland war der Lehrmeister des englischen Volkes geworden. Seit der Zeit, da Gresham seine begeisterte Darstellung des Wohlstandes, der ihm dort auf Schritt und Tritt begegnete, nach Hause geschickt hatte[65], war Bericht auf Bericht erfolgt. Raleigh konnte kaum Worte finden, um seine Bewunderung für den Unternehmungsgeist der Leute auszudrücken, die „aus nichts Großes schaffen", und konnte auch den Unwillen über die Inferiorität seiner eigenen Landsleute nicht verbergen[66]. Werke, verfaßt von Holländern oder über Holland, fanden leicht Übersetzer und Leserkreis. Der Eifersucht auf das wirtschaftlich überlegene Holland entsprang eine große Anzahl bedeutsamer englischer Schriften, die von der Beobachtung Hollands ausgehen, wirtschaftliche Grundsätze an Holland exemplifizieren und zur Nachahmung auffordern, so die Werke von Walter Raleigh, Th. Culpeper (auch Coolpeper geschrieben), Th. Mun, Joshua Child, William Temple, Dudley North u. a. m. Der bedeutendste aber ist Sir William

[65] Vgl. J. W. Burgon, The Life and Times of Sir Thomas Gresham. 1839. Vol. I, S. 377—391.

[66] Observations concerning Trade and Commerce with the Hollanders, Works, vol. VIII, bes. S. 356—375.

Petty, den schon kurz nach seinem Tode Charles Davenant den Vater der Wirtschaftswissenschaft genannt hat. Sir William Petty hält seinen Landsleuten nachdrücklichst die Gewissensfreiheit der Holländer als deren „höchsten politischen Grundsatz" zur Nacheiferung vor Augen und führt aus, wie in England die blühendsten Städte jene wären, die der Nonkonformität am meisten ergeben seien. Mit Hinweis auf das Beispiel Hollands, Europas, Indiens und des Ottomanischen Reiches, stellt er das Gesetz auf, daß wirtschaftlicher Fortschritt zwar mit jeder Religion verträglich ist, daß aber die Klasse, die sein Träger und Vehikel ist, immer aus einer heterodoxen Minorität besteht, die Anschauungen bekennt „different from what are publicly established"[67]. Sir William Temple, einer der klügsten politischen Arithmetiker, verweist in seiner besonnenen und klaren Studie über die Niederlande auf die dort herrschende Gewissensfreiheit. Dort sei jede Heißblütigkeit in Religionssachen ausgeschlossen, und das Aufblühen des dortigen Handels sei eine der sichtbaren Segnungen der religiösen Freiheit. Dort könne jeder seiner Neigung folgen und die Religion praktizieren, die ihm gefalle. So brächte dort die Religion wohl nicht das größte Gut, aber wenigstens doch den geringsten Schaden[68]. Daß der beste Kopf des damaligen Holland, Jean de Witt, offen eine liberale Religionspolitik mit Berufung auf politische und wirtschaftliche Vorteile verteidigte, wie auch ein unter seinem Namen rundgehendes einflußreiches Buch von De La Court[69] dieselbe Ansicht vertrat, mußte eine Förderung der Toleranzidee bedeuten.

Im Kampfe um Toleranz hatten also die Puritaner, denen es zunächst auf Existenzberechtigung ankam, mächtige Verbündete in den einflußreichen Wirtschaftstheoretikern der Zeit. Eine weitere, wertvolle Hilfe erwuchs ihnen in den

---

[67] Sir William Petty, Political Arithmetic. Späte Ausgabe. London 1691. S. 26.

[68] Sir William Temple, Observations upon the United Provinces of the Netherlands, 6 ed. London 1693. S. 206—207.

[69] The True Interest and Political Maxims of the Republick of Holland and Westfriesland. 1702.

Juristen des gemeinen Rechts, der sogenannten „Erastianpartei", unter der Führerschaft des fähigen liberalen Selden, deren Einfluß wohl stärker war als der sämtlicher Sekten zusammen genommen. Schon 1605 hatte sich Bancroft beim Geheimen Rat beklagt, daß die Richter darauf ausgingen, die Jurisdiktion der kirchlichen Gerichtshöfe auf testamentarische und Eheangelegenheiten zu beschränken[70]. Zwei Jahre später konnte der Verfasser eine Abhandlung über Zivil- und Kirchenrecht schreiben[71]: „Wie die Dinge liegen, kennt keines der beiden Jurisdiktionsbereiche seine eigenen Grenzen, sondern der eine Rechtskörper schnappt dem andern weg, was er nur kann, in einer Weise, als ob eine Kampfzone zwischen zwei Reichen bestünde." Die Partei Seldens setzte sich, wie Baillie in seinen Journals berichtet, aus „Juristen, weltlichen, profanen Männern zusammen, die außerordentlich in Angst waren, unter das Joch der kirchlichen Disziplin zu kommen"[72]. Selden, sicher einer der freiheitliebendsten Männer seiner Zeit, wußte seine Anhänger aus allen Kreisen und Parteien zu gewinnen, aber der Mann, der in jedes Buch, das er seiner Bibliothek einverleibte, seinen Wahlspruch „peri pantos ten eleutherian" schrieb[73], glaubte Religion nicht in den Händen der Minister belassen zu können. Der Staat sollte die Entscheidung theologischer Fragen in die Hand nehmen, um Freiheit zu sichern[74]. „Die Religion", erklärte er, „kann dem Klerus ebensowenig überlassen werden wie das Gesetz dem Kanzler." Dabei machte er absichtlich keine Differenzierung zwischen der einen oder anderen Richtung, wozu ihn wohl Beobachtung und Erfahrung berechtigten. Die Puritanerführer Eliot und Pym waren ebensowenig vom Hauche der Freiheit berührt wie ihre anglikanischen Gegenpartner. Eliot, der parlamentarische Führer

---

[70] Coke, Institutes, pt. II. 1797. S. 601ff.

[71] Thomas Ridley, A View of the Civile and Ecclesiastical Law, and wherin the practice of them is streitened and may be relieved within this Land. 1607. Dedication, S. 3.

[72] Baillie, Journals, II, S. 265—336, zitiert bei Gooch a. a. O. S. 102.

[73] Woods, Athenae, III, S. 368, zitiert bei Gooch a. a. O. S. 104.

[74] Selden, Table Talk, Religion, Minister. Edition S. H. Reynolds. 1926.

der puritanischen Partei, forderte offiziell zur Verfolgung der „Arminianer" auf. „Laßt uns ihre Bücher und Predigten kontrollieren; laßt uns losschlagen und unsere Attacke machen."[75] Das bedeutete, wie Gardiner beifügt, die Rechtfertigung einer Revolution unter dem Deckmantel von Religion. „Hatte früher der König den Anspruch erhoben, zu regieren, wie ihm gutdünkte, ohne das Gewissen der Nation zu berücksichtigen", so reflektiert Gardiner, der Historiker dieser sturmreichen Periode, „so erhob nun das Parlament (in dem Pym und Eliot eine Großmacht waren) den gleichen Anspruch, ohne auf die Rechte des individuellen Gewissens Rücksicht zu nehmen."[76] Eliot, die prominenteste Figur in der puritanischen Partei bis zur Zeit seiner Einkerkerung, hatte einen würdigen Nachfolger in Pym, dem geistigen Urheber und siegreichen Verteidiger der Grand Remonstrance. Der Historiker mußte sein Urteil über ihn dahin zusammenfassen, daß er sagte: „Die großzügige Vision religiöser Freiheit hat seinen Lebenspfad nie erleuchtet. Das harte Problem der Toleranz, mit dem seine und die nächste Generation zu ringen hatte, beschäftigte seinen Geist niemals. Es war ihm nicht eine Frage, die seiner Beachtung und Überlegung wert schien."[77] Was uns der Biograph Pyms[78] an intoleranten Akten in dessen Leben berichtet, bestätigt und ergänzt nur das Bild des Historikers.

Doch war der säkulare Geist „weltlicher profaner Männer" in einer noch durchaus von Religion beherrschten öffentlichen Meinung noch nicht stark genug, den puritanischen Aufstieg zu verhindern. Der gefährlichste Gegner erwuchs der Bewegung vielmehr in dem zunehmenden Individualismus in ihren eigenen Reihen. Das ungestüme Drängen nach Freiheit der Meinung und freier Religionsausübung drohte in eine wahre Anarchie auszubrechen und die Herrschaft der Presbyterianer zu unterminieren, was für diese um so gefährlicher

---

[75] S. R. Gardiner, History of England. 1603—1642. Ed. 1893. V, S. 191.
[76] Vgl. Gardiner, History of England. 1603—1642. Ed. 1893. VII, 40ff.
[77] Vgl. Gardiner, ibid. X, S. 32—33.
[78] C. E. Wade, John Pym. London 1912. S. 197, 304ff.

war, als sie nicht eine straff organisierte Körperschaft darstellten wie der anglikanische Episkopat. Mehr und mehr lockerten sie ihre Verbindung mit der populären Partei und arbeiteten auf einen Kompromiß mit dem König hin. Der Klimax der Bewegung war bereits erreicht und überschritten, als im Jahre 1645 der Presbyterianismus zur Staatsreligion proklamiert wurde. Die radikalen Elemente gewinnen immer mehr an Boden, und Toleranz wird schließlich eine Staatsnotwendigkeit.

Aus einer Bewegung, die zunächst aus rein religiösen Gesichtspunkten die Freiheit der Dissenters der offiziellen Staatskirche gegenüber und ihre Daseinsberechtigung verteidigte, war immer mehr eine allgemeine Agitation zur Trennung kirchlicher und weltlicher Angelegenheiten erwachsen, was bei der Schicksalsverbundenheit von Krone und Staatskirche — das Prinzip „No Bishop no King" sollte so eine ganz eigenartige tragische Bedeutung erlangen — auch unvermeidlich war. „Von beiden Seiten sah man in den Vertretern der kirchenpolitischen Anschauungen", schreibt Levy mit Recht[79], „die Repräsentanten eines ganzen staats- und wirtschaftspolitischen Systems." Schon 1582 hatte Robert Brown, nach dessen Namen die Partei der „Independenten" Brownistenpartei hieß, volle Trennung von Kirche und Staat verlangt, was an die Wurzeln der Nationalkirche rührte. Eine charakteristische Streitschrift aus den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts[80] fordert ebenfalls unbedingte Trennung von temporal and spiritual jurisdiction, da diese von Natur aus nichts miteinander zu tun hätten. Besonders verwahrt sie sich gegen Einmischung der Kirche in wirtschaftliche Dinge und greift die High Commission an. Auch die oben schon erwähnte Klage über Kompetenzvermengung und -verwirrung geistlicher und weltlicher Gerichte kehrt hier wieder. Lassen sich religiöse und staatspolitische Gesichtspunkte in diesem Kampfe um

[79] Hermann Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus. Jena 1912. S. 13.

[80] W. Huntley, A Breviate of the Brelates intolerable Usurpations. 3. ed. 1637. S. 183 und bes. 192f., 305.

Freiheit schon gar nicht scheiden, so spielen auch, wie genugsam hervorgehoben wurde, wirtschaftliche liberale Strömungen eine starke Rolle, die jedoch noch eine eingehendere Behandlung im folgenden erfahren sollen.

So bildete der religiöse Liberalismus zwar den Ausgangspunkt im Kampfe um Freiheit, aber mehr und mehr hatte sich ein guter Teil der im Ringen um religiöse Freiheit gesammelten Kräfte und Ideen auf das Wirtschaftsleben übertragen. Wie man sich auf unverletzliche Naturrechte berief, um religiöse Selbstbestimmung und demokratische politische Ideale zu rechtfertigen, so bricht auch in den wirtschaftlichen Anschauungen die Auffassung durch, daß es auch in der Wirtschaft Gesetze gebe, die ein Eingreifen der Kirche und des Staates in das Wirtschaftsleben nur unterbinde und so deren natürliche Entwicklung hemme. Dem Prinzip Francis Bacons, daß nur der die Natur zu beherrschen vermag, der ihr zu gehorchen versteht, folgten die politischen Arithmetiker, wenn sie Wirtschaftsfragen vom Standpunkte der Beobachtung — man denke nur an ihre Studien über die Niederlande — und Erfahrung, statt von dem der Überlieferung zu behandeln suchten. Die vielen Diskussionen über Münzprobleme und das Steigen der Preise, das für lange Zeit gewissermaßen als Dogma hingenommene Geschäftsbilanzsystem, wie Richard Jones die einseitig auf Geld- und Edelmetallvorrat eingestellte damalige Wirtschaftspolitik bezeichnet[81], wie der mit der Ausdehnung des englischen Handels gegebene und besonders durch die aufklärenden Schriften Muns[82] bewirkte Ausbau jenes Systems in das nach dem Gleichgewicht von Ein- und Ausfuhr strebende Handelsbilanzsystem, all diese als selbstverständliche Gesetze angenommenen Theorien mußten ja eine mehr mechanisch kausale Betrachtungsweise nahelegen. Schon ums Jahr 1622 schreibt Gerard de Malynes in seiner berühmten „Lex Mer-

[81] Richard Jones, Literary Remains, ed. by William Whewell. London 1859. S. 291—335.

[82] Besonders Thomas Mun, English Treasure by Forraign Trade, nach Muns Tod 1664 veröffentlicht.

catoria" in Ausdrücken, die deutlich an einen Mechanismus erinnern: „Wir sehen", sagt er, „wie ein Ding das andere treibt oder vorwärts zwingt, ähnlich wie es in einem Uhrwerk viele Räder gibt, von denen das erste, in Bewegung gesetzt, das nächste und dieses das dritte vorwärts treibt und so weiter bis zum letzten, das das Instrument bewegt, welches die Stunden schlägt, oder ähnlich wie eine Presse, wo der vorderste Teil von dem nächstliegenden und dieser von dem nachfolgenden Teile vorangetrieben wird."[83] Dasselbe Gleichnis war schon früher in dem jetzt John Hales, dem Freunde Latimers, zugeschriebenen „A Discourse of the Common Wealth of this Realm of England" zur Anwendung gekommen[84]. Befreiung des Handels und der Industrie von alten Einschränkungen und Bindungen war ihr nächstes praktisches Ziel. Ellbogenfreiheit war es, was all die zahlreichen Discourses on Trade, von Malynes bis James Steuart zunächst anstrebten, wenn nicht Freiheit für alle, wenigstens Freiheit für sich und ihresgleichen. Da der Kampf um religiöse Freiheit vorwiegend von Vertretern des Handels und des Gewerbes geführt wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß ihre wirtschaftlichen, politischen und religiösen Interessen in eins verschmolzen und ihre Angriffe auf die dominierende Staats- und Kirchenordnung, die ja auch dem Wirtschaftsleben seine Schranken zog, auch der Wirtschaftsgebundenheit galten.

Daß zum Beispiel beim Kampfe gegen weltliche und geistliche Sondergerichte, deren Abschaffung eine der ersten und wichtigsten Errungenschaften der Bürgerkriege darstellte, rein wirtschaftliche Beweggründe auf seiten der Agitatoren neben den anderen Motiven in starkem Maße vorlagen, geht aus der Bill zur Beseitigung der Star Chamber, die am 5. Juli 1641 Gesetz wurde, deutlich hervor. In Sektion 2 erklärt diese Bill ausdrücklich, daß die Dekrete der Sternenkammer sich viele Einmischungen (interferences) in den „Be-

[83] G. Malynes, Lex mercatoria 1622.

[84] A Discourse usw., wahrscheinlich verfaßt von John Hales um 1549, herausgegeben von Miß E. Lamond. 1893. Vgl. diese Ausgabe S. 98. Auszüge davon in Tawney-Power, Select Documents S. 404.

sitz" (estates) und die „Freiheiten" der Untertanen erlaubt hätten[85]. Auch die „Root and Branch Petition"[86], die „Grand Remonstrance"[87] und zahlreiche andere parlamentarische Dokumente exemplifizieren diese Vermischung von religiösen, politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten[88].

§ 2. Die unsichtbare Hand der Wirtschaftsinteressen.

Nicht alles, was orthodoxe Historiker als Ausfluß religiöser Motive im allgemeinen und „des puritanischen Geistes" im besonderen ansprechen, ist tatsächlich das Ergebnis religionspolitischer Vorgänge, noch darf der parlamentarische Absolutismus des Interregnums einfach als die Verkörperung des reinen demokratischen Ideals gegenüber dem Despotismus der Stuarts aufgefaßt werden. Geschichtsvereinfachung dieser Art, so häufig sie vorkommt, läuft Gefahr, wesentliche Triebkräfte zu übersehen. In der reichen von uns zu Rate gezogenen Literatur fanden wir nur spärliche Hinweise auf „die unsichtbare Hand" der Wirtschafts- und Handelspolitik, die nach unserer Ansicht eine durchaus wesentliche Rolle im Kampfe um religiöse und politische Freiheit spielte. Um also einer Überschätzung des religiösen Faktors vorzubeugen, halten wir es für berechtigt und notwendig — auch wenn wir scheinbar gegen das Credo von Historikern verstoßen, denen die konstitutionellen Kämpfe zwischen Parlament und Krone, die Politik Cromwells, die Reaktion der Restauration, ausschließlich das Werk religiöser und demokratischer Kräfte waren —, den Einfluß wirtschaftlicher Mächte und Interessen auf die Gestaltung der neuen Verhältnisse herauszustellen und aufzuzeigen, so weit das mit historischen Mitteln erreichbar ist. Man braucht noch lange kein „Theoretiker des Überbaues" und eingefleischter Geschichtsmaterialist zu sein, wenn man einem säuberlich glatte Ideenlinien konstruierenden Ursachenmonismus nicht ohne weiteres beipflichten kann.

[85] Vgl. The Constitutional Documents, by S. R. Gardiner, S. 176.
[86] Vgl. The Constitutional Documents, S. 137.
[87] a. a. O. S. 202; ebenso King's Answer, S. 233.
[88] Vgl. auch Parlamentiary History, vol. II, S. 673ff.

Greifbare Gruppeninteressen im Kampfe um Emanzipation und Weltherrschaft stellen eine Lesart der uns hier beschäftigenden Periode dar, die zum wenigsten eine wertvolle Ergänzung von Auffassungen bildet, die in demokratischen und religiösen Idealen die große Energiequelle für die gewaltigen Prozesse der Epoche sehen. Solange die merkantilistische Politik Elisabeths — oder vielleicht richtiger gesagt, der beiden Cecils — gegen die militärische Obmacht Spaniens sowie gegen die Handelsmonopole des Hansabundes und der Holländer gerichtet war, lag kein Grund vor zu einer Disharmonie zwischen Parlament und Krone. Die de facto herrschende Klasse der alten Konfiskationspartei, die ihren Aufstieg unter Heinrich VIII.[89] und mehr noch unter Eduard VI. genommen hatte, mußte die antispanische Politik Elisabeths schon mit Rücksicht auf die Sicherheit ihres Besitzes begrüßen. Die offen antispanische und versteckt antihanseatische[90] Politik Burleighs mußte sich somit ebenso zweckdienlich erweisen für die Erben der einstigen Kirchengüter wie für die Wahrung der Interessen der „Merchant Adventurers", denen die Beseitigung eines so verhaßten Handelsrivalen nicht weniger erwünscht war, wie den Politikern die Vernichtung der Seevormacht. Die Drakes und Frobishers haßten Spanien wie ein Wilddieb den andern, nur daß die religiösen Gegensätze einen besonderen Akzent in die durch nationale und kommerzielle Faktoren bestimmte Antithese hineintrugen bzw. neue Verschärfung durch letztere erfuhren. Die unpopuläre Vermählung Philipps von Spanien mit Maria Tudor und seine aus der diplomatischen Korrespondenz der Zeit erwiesenen Ansprüche, die er namentlich während der Regierung Elisabeths als der einzige katholische Repräsen-

---

[89] Heinrich hatte den Rat Thomas Cromwells, seinen neuen Adel mit dem geraubten Kirchengut auszustatten, um zu verhindern, daß er zum Katholizismus zurückkehre, gründlich befolgt. Vgl. Burnet' History of His Own Time, zitiert in „Arthur Johnson, The Disappearance of the Small Landowner. Oxford 1909. S. 79.

[90] Vgl. Tawney-Power, Tudor Economie Documents I, 63f., und R. Scott, Joint Stock Companies I, 100f. (Der volle Titel des Werkes lautet: W. R. Scott, The Constitution and Finance of English, Scottish and Irish Joint Stock Companies to 1720. Cambridge 1912.)

tant des Hauses Lancaster auf die englische Krone machte — die englische Sukzession war das große Problem der damaligen europäischen Politik —, trieb die vorhandene Feindseligkeit immer mehr auf die Spitze.

Der berühmte Jesuit Robert Parsons erkannte die Rückwirkung des Hasses gegen Spanien auf die religiöse Lage. „The very fact of the Spanish claim being made (Anspruch auf die englische Krone) would greatly aggravate heresy in England ... on the ground that the enterprise was undertaken for reasons of state and not for the sake of religion."[91] Professor Gardiner vertritt in seinem gründlichen Werke „Lollardy and the Reformation in England" die These, daß es vor allem die spanische, auf Philipps Vermählung mit Elisabeth hinarbeitende Politik und die von Spanien beeinflußte — um nicht zu sagen erzwungene — päpstliche Politik waren, die die religiöse Politik Elisabeths wesentlich im antispanischen und antipäpstlichen Sinne beeinflußten und so die endgültige Protestantierung Englands zur Folge hatten, eine gewiß unvollständige, aber innerhalb der politischen Sphäre durchaus zutreffende Erklärung.

Gegen den Hansabund, mit dem man freilich wegen der zu fürchtenden Gegenmaßregeln[92] nicht offen zu brechen wagte, richteten sich besonders die Akte, die den englischen Tuchhandel auf englische Handelsschiffe beschränken und den Merchant Adventurers den englischen Tuchmarkt im In- und Ausland sichern sollten. Auch mußte er sich eine starke Einschränkung seiner alten Handelsprivilegien gefallen lassen.

Gegen Flanderns Tuchindustrie vorzugehen war die Zeit noch nicht reif, da die „exquisite knowledge of dying and dressing" noch unbekannt, der endgültige Fertigmachungsprozeß in England recht dürftig war und das englische Tuch

---

[91] Zitiert bei Ethebred Taunton, History of the Jesuits in England, S. 118.

[92] Z. B. wurden 1597 durch Reichsgebot alle Engländer und alle englischen Waren aus dem ganzen Umfang des Reiches verbannt, was für den Handel der City von London eine ernstliche Gefährdung bedeutete. Vgl. R. Scott a. a. O. S. 100.

bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts mit den flandrischen Qualitäten nicht konkurrieren konnte. So beschränkte man sich darauf, den „Merchant Adventurers" zugunsten der „Cloth Workers and Dyers" die Bedingung aufzuerlegen, für jede 10 Whites — unfertige meist grobe Wollstoffe —, auch ein „dyed and finished cloth" auszuführen. Das Gesetz stellte gleichzeitig einen Kompromiß in dem durch Jahrhunderte sich hinziehenden Streit zwischen Kaufleuten und Tuchmachern hinsichtlich der Ausfuhr nicht appretierten und ungefärbten Tuches dar[93]. Das englische Interesse an der Unabhängigkeit der Niederlande entsprang auch nicht seinen liberalen Motiven, sondern war vom Streben nach Sicherung des kontinentalen Absatzmarktes für Englands „staple trade" diktiert. Holland beherrschte das Rheintal, das große Eingangstor für Englands Tuchhandel auf dem Kontinente, und eine absolute Unterwerfung der Niederlande unter Spanien hätte eine ernstliche Gefahr für den englischen Außenhandel bedeutet.

Bestand so unter Elisabeth enges Zusammenarbeiten zwischen Regierung und organisiertem Handel, so braucht man nur die Nachrichten über den „staple trade", den Tuchhandel in den Cal. S. P.[94] unter den Stuarts weiter zu verfolgen, um dauernde Konflikte zwischen Regierung und den großen Handelsgesellschaften festzustellen. Besonders war die Monopolpolitik der Stuarts eine Quelle von Unzuträglichkeiten. Die Stuarts wollten die Handwerker an sich fesseln und unterstützten darum deren Emanzipationsbestrebungen von der allmächtigen Kaufmannschaft. Das geschah besonders durch Freibriefe und Monopole, die auch eine von parlamentarischer Bewilligung unabhängige Einnahmequelle darstellten. Jakob I. ergriff offen die Partei der Cloth Workers and Dyers

---

[93] Vgl. die bündige Darstellung bei G. Unwin, Industrial Organization. London 1904. S. 45ff., bes. S. 88f. Es war dieser Kampf zwischen den Interessen der Handwerker, die nach Schutz verlangten, und der Kaufleute, die Freiheit brauchten, nicht etwa ein Kampf zwischen Kapital und Arbeit, sondern zwischen zwei Formen von Kapital.

[94] „Calendars of State Papers" Domestic Series, die großenteils nur im Manuskript im Public Record Office vorliegen.

gegen die Merchant Adventurers und suchte durch ein Ausfuhrverbot von unfertigen Artikeln[95] letztere zu zwingen, den ersteren ihr Tuch abzukaufen und zu exportieren. Die Folge war, daß diese ihren Freibrief zurückgaben „Knowing by experience that the market would not bear such a restriction"[96]. Die Holländer antworteten mit Einfuhrverbot von englischen Fertigfabrikaten, und die neugegründete Handelsgesellschaft, die natürlich ihr Monopol hatte teuer bezahlen müssen, konnte der Krise im englischen Tuchhandel wie Tuchgewerbe nicht steuern[97]. Jakob sah sich schließlich genötigt, sein Projekt aufzugeben und den Merchant Adventurers wieder ihre alten Privilegien zu gewähren, freilich nicht ohne sich diese neue Charter gut bezahlen zu lassen[98].

Auch mit der East India Company, einer der letzten Rosen des Elisabethanischen Sommers, sahen sich die Stuarts bald in Streit verwickelt. In ihrer ständigen Geldnot versuchten sie alle möglichen Manöver, um aus der Ostindischen Gesellschaft Geld herauszuschlagen. Eine Taktik war zum Beispiel die Gewährung von „Patenten" an zu fürchtende Rivalen, die sich dann „ihre Rechte", die sie selbst teuer bezahlt hatten, von der Gesellschaft preiswert abkaufen ließen. So hat Jakob seinem Landsmann Sir James Cunningham ein Patent verliehen, eine schottische East India Company zu gründen[99].

Im Juli 1619 schlichtete der König einen Streit zwischen den Holländern und der East India Company durch einen Vertrag, der die Holländer mit Genugtuung, die Engländer, die ihre Sache verraten glaubten und Bestechung vermuteten, mit Ärger und Wut erfüllte[100]. Der damaligen Form von Konkurrenz entsprechend, die den Konkurrenten mit Waffengewalt vom Markte vertrieb oder fernhielt, mußten die Gesellschaften in den fernliegenden Ländern Festungen an-

---

[95] Cal. S. P. (Dom), James I, S. 247.
[96] a. a. O.
[97] Cal. S. P. (Dom), James I, S. 275 und 287.
[98] Cal. S. P. (Dom) (January 16. 1618). S. 514.
[99] Cal. S. P. (East Indies), January 31. 1618.
[100] Vgl. W. W. Hunter, History of British India. vol. I, S. 369—370.

legen und kleine Heere und Kriegsschiffe unterhalten. Die spanienfreundliche Politik Jakobs, dessen Bestreben dahinging, mit Spanien in Frieden zu leben — auch da vermutete man Bestechung, ob mit Recht oder Unrecht läßt sich schwer feststellen —, erschwerte es der Gesellschaft, die Bedingung zu erfüllen, die ein Vertrag mit der holländischen Ostindischen Gesellschaft ihr auferlegt hatte, nämlich eine gewisse Anzahl von Kriegsschiffen zu halten, um sich gegenüber der spanisch-portugiesischen Macht außerhalb Europas zu behaupten.

Der Schah von Persien machte die Gewährung des Rechts, in seinem Reiche Handel zu treiben, davon abhängig, daß die Ostindische Gesellschaft ihm helfen sollte, die Portugiesen aus Ormuz zu vertreiben. Kaum war ihr das gelungen, so beanspruchte Buckingham als Lord High Admiral ein Zehntel der Beute. Jakob aber ging noch weiter und beanspruchte das Ganze für die Krone als „ein widerrechtlich durch Seeraub gemachtes Einkommen". Inzwischen wurden die Schiffe der Gesellschaft beschlagnahmt, und aus Furcht vor neuen Verlusten durch Handelsausfall zahlte die bedrängte Gesellschaft 12000 £ aus[101].

Der mächtigen Virginia Company erging es nicht viel besser. Diese Gesellschaft war tatsächlich eine von nationalen Idealen inspirierte Organisation, die gegenüber dem spanisch-amerikanischen Kolonialreich ein englisches Transatlantisches Reich gründen sollte. „Die spanische Regierung", sagt Professor Pollard in seiner Lebensskizze von Sir Edwin Sandys, dem rührigen Sekretär der Virginia Company[102], „sah das Anwachsen Virginias mit Mißbehagen." Der spanische Gesandte Gondomar ließ alle Minen springen — wohl auch Goldminen —, um Jakob gegen die Gesellschaft, und namentlich gegen den tätigen Sandys, einzunehmen. Als Sandys Amtsperiode im Frühjahr 1620 erlosch, wollte eine starke Majorität ihn wieder wählen. „Choose the devil, if you will, but not Sir Erwin Sandys" war der Bescheid Seiner Maje-

[101] Cal. S. P. (East India), July 23. 1623 to June 23. 1624. S. 125f.
[102] Dictionary of National Biography, unter E. Sandys.

stät[103]. Schon 1624 kam es zur Krisis, die Gesellschaft wurde aufgelöst und die Verwaltung von der Krone übernommen.

Die „New England Company" mußte ähnliche bittere Erfahrungen machen und reichte den Verzicht auf ihre Charter am 25. April 1635 mit der Beschwerde ein[104], „daß gewisse Personen, die dem beratenden Ausschusse der Gesellschaft unbekannt geblieben wären", ein privilegiertes Recht auf 3000 Meilen Seeküste erhalten und die eigenen Leute aus der Bucht von Massachusetts hinausgeworfen hätten.

Unter Karl I. spitzte sich der Gegensatz zwischen den mächtigen Handelsgesellschaften und der Krone noch mehr zu. Die Klagen über die Verleihung von Privatmonopolen mehren sich, nicht nur über die Gewährung von Handelsmonopolen an „interlopers", Dazwischenläufer, sondern auch über die zahlreichen gewerblichen Monopole, zunächst und dem Namen nach nur lokaler Natur, die sich aber durch königliche Verordnung leicht in ein nationales Monopol ausweiten ließen. Einzelne Korporationen brauchten sich nur das Recht der Aufsicht über die ganze Landesproduktion, eventuell ein Unterdrückungsrecht aller outsiders zu verschaffen[105]. Die Monopolgewährung erwies sich immer mehr als notwendige wie auch ergiebigste Geldquelle, wie sie sich die immer in den Kampf gegen Parlament und gemeines Recht gedrängte und auf ihre Prärogative und Sondergerichte gestützte Krone erschließen mußte. Die hohen Strafgelder der Sondergerichte und der Verkauf von Adelstiteln waren doch nur eine spärliche Einnahmequelle, verglichen mit dem Erlöse aus dem Monopolverkauf und Monopolhandel[106]. Besonders

[103] A short Collection of the Most Remarkable Passages from the Originall to the Dissolution of the Virginia Company. London 1651. (Brit. Mus.)

[104] Cal. S. P. (America) April 25. 1635. S. 204—205; ein Beweis, daß Karl die Politik seines Vaters fortsetzte.

[105] Vgl. Unwin, The Gilds and Companies of London. London 1908. S. 294/95 und 317/18.

[106] Karl I. hatte sich selbst als Spekulant betätigt und einen corner in indischem Pfeffer versucht, wie W. Forster in einem interessanten Artikel darlegt: Charles I and the East India Company. The English Historical Review. 1904. Vol. XIX, S. 456—463. Auch die höfische Umgebung Karl I. war stark in Monopolgewährung und monopolistische Spekulationen verwickelt.

die Gewährung von Gewerbemonopolen verursachte eine immer stärker werdende Entfremdung zwischen Krone und den mächtigen Handelsgesellschaften, die den Stuarts gefährlich wurde. Als vollends Karl I. in seiner Geldnot, da selbst die Eintreibung der verhaßten widerrechtlichen Ship-Money-Steuer — die ursprünglich nur eine von den ans Meer grenzenden Grafschaften erhobene Abgabe war und nun in eine allgemeine Steuer ohne parlamentarische Genehmigung verwandelt wurde — und eine starke Münzverschlechterung nicht genügt hatten, die Ebbe in seiner Kasse auszufüllen, Hand anlegte an die im Tower von den City-Kaufleuten deponierten Bullionbestand, da erreichte die Mißstimmung ihren Höhepunkt.

Die Merchant Adventurers waren stark im House of Commons und die East India Company ließ es an „Bearbeitung" der Mitglieder des Parlaments nicht fehlen. Das Parlament sollte so das Werkzeug werden, mit dem die zwei großen Handelsorganisationen, die schon so manchen starken Rivalen niedergerungen hatten, sich wehrten gegen die Beeinträchtigung ihrer Interessen und die Plünderung seitens der Krone. Religion und Wahrung der Parlamentsrechte waren eine zugkräftige Kampfparole. In der Petition, die der Mayor, die Aldermen und der Gemeinderat von London dem Könige zu Whitehall am 9. Januar 1641 präsentierten, steht auch das eigentliche Motiv, der geschädigte Handel der City und des Königreichs, recht deutlich an erster Stelle als Klagepunkt. Die Politik Seiner Majestät, so heißt es da, „tended not only to the overthrow of the whole trade of that City and Kingdom, which they felt already in a deep measure", drohe nicht nur den Handel zu untergraben, was man schon in hohem Maße verspüre, sondern „bedrohe auch die protestantische Religion mit dem äußersten Ruin, sowie Leben und Freiheit all seiner Untertanen".

Wie wenig es ihnen zunächst auf Abschaffung der Monarchie oder des bestehenden Kirchensystems ankam, zeigt die Gesetzgebung der ersten zehn Monate des langen Parlaments, das sich doch durch ein bewaffnetes Heer gedeckt sah.

Der erste sogenannte Triennial-Akt[107] galt nur dem willkürlichen Regierungssystem Karls, der sich um das Parlament wenig kümmerte und es nur einberief, wenn es ihm beliebte. Dann folgte die Anklage, das Verhör und die Verurteilung Straffords[108], bei der der Puritanerführer Eliot eine entscheidende Rolle spielte. Man erhoffte von der Verurteilung seines politischen Ratgebers, die gleichzeitig eine Warnung an den König bedeuten sollte, einen heilsamen Wechsel in der Politik des Königs. Ein dritter Akt bestimmte, daß der König das gegenwärtige Parlament nicht ohne dessen eigene Zustimmung auflösen könne[109] — ein erster entscheidender Schritt, die Prärogative der Krone zu beschneiden. Das als „Tonnage and Poundage Act" bekannte Gesetz[110] unterstreicht das Prinzip, daß die Erhebung von Zollgebühren ohne Sanktion des Parlaments gesetzwidrig ist, und berührt damit ein für die Merchant Adventurers und Handelsgesellschaften vitales Interesse. Die weiteren Akte, Abschaffung der Star-Chamber[111], der High-Commission[112], dienen der Beseitigung des besonderen, auf die Prärogative der Krone gestützten Apparates, durch den die Krone und ihr gefügiges Werkzeug, die Staatskirche, ihre willkürliche Macht ausübten. Alle diese Akte hatten ein einstimmiges Parlament hinter sich. Man merkt die allgemeine Tendenz, unter Festhaltung der Monarchie dem Parlament die Kontrolle der Politik und Regierung zu sichern.

Erst als man sich überzeugen mußte — Karl blieb ja nicht untätig —, daß der König, der einmal absolute Gewalt verkostet hatte, sich nicht willig in diese Einschränkung fügen würde, schritt man zu weiteren Maßnahmen, und erst jetzt werden religiöse Klagepunkte in den Vordergrund geschoben. Wenn es schon galt, den Thron zu stürzen, dann mußte man

[107] Vgl. S. R. Gardiner, The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625—1660. Oxford 1899. S. 144.
[108] Act for the Attainder of the Earl of Strafford, S. R. Gardiner a. a. O. S. 156.
[109] S. R. Gardiner a. a. O. S. 158.
[110] S. R. Gardiner a. a. O. S. 159.
[111] a. a. O. S. 179.
[112] a. a. O. S. 186.

auch der Staatskirche, der natürlichen Stütze des Thrones, den Kampf ansagen. Der erste Schritt war, daß man im „Clerical Disabilities Act“[113] dem Klerus das Recht jeglicher weltlichen Gerichtsbarkeit und Jurisdiktion und den Bischöfen ihr Stimmrecht in dem House of Lords benahm. Nicht wegen religiöser Streitfragen stürzte man sich in den Bürgerkrieg, sondern es ging vielmehr ums Ganze, um die Kontrolle der Armee und der Staatsmaschine.

Wenn royalistische Geschichtsschreiber der Periode, die nur lichte Farben für die Zeit der Monarchie[114] und schwarzes Dunkel für die republikanische Ära auftragen[115], am alten Jakobeischen Prinzip „No Bishop No king“ festhielten und die revolutionäre Bewegung mit dem hochkommenden Sektierertum in Verbindung bringen, so ist das angesichts des lauten Wesens der neuen Sekten leicht begreiflich. Tatsächlich öffnete die endgültige Niederlage der Monarchie dem Radikalismus die Schleusen, den selbst ein Cromwell fürchten lernte. Sicher waren die Sekten Zellträger einer starken Unabhängigkeitsbewegung, die aber an sich, so umstürzlerisch sie bei einzelnen ausgeprägt sein mochte, ungenügend war, eine derartige politische Umwälzung zu bewirken. Dazu bedurfte es der Finanzen und einer großzügigen Organisation, und das war nicht die starke Seite der sich gegenseitig befehdenden Sekten. Auch war ihre Opposition gegen die Staatskirche, nicht gegen die Krone gerichtet, wie das Heer von zeitgenössischen Flugschriften[116] gegen Bischöfe und Kirche,

[113] S. R. Gardiner, a. a. O. S. 241.

[114] Clarendon (Edward Hyde, first Earl of), History of the Rebellion and Civil Wars in England. 6 vols. Edit. Macray, Oxford 1888, spricht in vol. I, S. 162/63 „von Friede, Wohlstand und einem Musterkönig, die uns instand setzten, aber nicht zwingen konnten, glücklich zu sein“. Sir Philip Warwick, Memoirs, meint auf S. 62: „Jedermann saß ruhig unter seinem Weinstock, während die Fontänen der Gerechtigkeit klar und lauter flossen.“

[115] Clarendon, History I, S. 1: „Nur eine allgemeine Verschwörung und eine Universalapostasie der ganzen Nation von Religion und Treue konnte in so kurzer Zeit so eine gänzliche, unheilvolle Änderung und Verwirrung über das ganze Reich bringen.“

[116] „Selbst die Straßen waren damit besät“, heißt es in „Clergy's Complaint“, Thomason Collection of Pamphlets, vol. 84 (gewöhnlich T. P. abgekürzt).

besonders gegen kirchliche Sondergerichte bezeugt. Freilich war bei der Verquickung von Kirche und Krone die Autorität der letzteren mit in den Angriff verwickelt.

Zeitgenössische Quellen, auch nichtroyalistischen Charakters, und Parlamentsakten betonen immer wieder die Popularität der Monarchie.

„Monarchie", so erklärte noch der Speaker des kurzen Parlaments, „ist die beste aller Regierungsformen. Und ich hoffe, daß niemand in dieser Nation sich findet, der antimonarchisch gesinnt wäre, noch Leute, die mit einem solchen sympathisierten."[117]

Wer die religiöse Literatur der Zeit auch nur einigermaßen durchblättert, dem muß es klar werden, daß noch andere Interessen und starke Triebkräfte neben religiösen und konstitutionellen Motiven bei der sogenannten „puritanischen Revolution" im Spiele waren.

Die „Glory of England", der Führer der Erastianischen Partei, John Selden, dürfte wohl den Kern der Sache berühren, wenn er den König zum obersten Handelsvertreter der Nation stempelt, den man anstellt bzw. wieder abschafft, je nachdem er seinen Kontrakt erfüllt.

„Ein König ist ein Ding, das Menschen für sich selbst geschaffen haben, um der Ruhe willen. Gerade wie in einer Familie ein Mann bestimmt ist, das Fleisch einzukaufen. Wollte jeder kaufen gehen oder wären der Einkäufer viele, so würden sie nie harmonisieren."[118] „Stelle dir die Sache so vor. Hier liegt ein Schilling zwischen uns; zehn pence gehören dir, zwei pence mir. Durch Übereinkunft bin ich gerade so gut König über meine twopence wie du über deine ten pence. Wenn du daher darauf ausgehst, meine twopence wegzunehmen, will ich sie verteidigen; denn da sind wir, du und ich, gleich; da sind wir beide Fürsten... Um zu wissen, was für ein Gehorsam dem Fürsten zukommt, mußt du den Vertrag zwischen ihm und seinem Volke einsehen."[119]

Bedenkt man, daß John Selden, der große Patriot der Opposition, der Rechtsvertreter und Berater der Virginia Com-

---

[117] Parliamentary History, II, S. 538.
[118] John Selden, Table Talk, King.
[119] John Selden, Table Talk, War.

pany war, so kann man zum besseren Verständnis seines Gleichnisses statt twopence auch das Vermögen der Aktiengesellschaft als Beispiel setzen. Sir Edwin Sandys, ein andrer Führer der Opposition, zwar kein Freigeist wie Selden, sondern ein echter guter Puritaner, war Sekretär der Virginia Company und Direktor der East India Company. John Pym, der puritanische Führer im Parlament, ein andrer großer Patriot, dessen Tatkraft der Sieg im House of Commons anläßlich der Petition der „Grand Remonstrance" zu verdanken war, war Schatzmeister der Providence Island Company. Die Grand Remonstrance war ein großer Triumph der Oppositionspartei. In diesem Dokument[120] wird als die Wurzel allen Unheils die böswillige und verderbnisvolle Absicht hingestellt, die fundamentalen Gesetze und Grundsätze der Regierung zu untergraben. Als Übeltäter werden drei Klassen charakterisiert:

1. Die verjesuiteten Papisten, denen man die verhaßte spanienfreundliche Politik Jakobs und neuerdings auch Karls zuschrieb. In den letzten Jahren des Königs Jakob, so wird mit Genugtuung vermerkt, sei diese Partei ein wenig gedämpft worden durch den Bruch mit Spanien und die Heirat Seiner Majestät mit Frankreich, da doch die Interessen und Ratschläge des letzteren Staates dem Gute der Religion und dem Wohlstande des Reiches nicht so diametral entgegengesetzt seien wie die der Spanier.

2. Die Bischöfe, die korrupte Klerisei, sowie deren kirchliche Tyrannei und Usurpation — gemeint sind besonders die verhaßten „Courts christian" und „High Commission", die hohe Geldstrafen gegen Dissenters zu verhängen pflegten. „Die High Commission maße sich solch extreme Schärfe und Strenge an, daß sie der römischen Inquisition in nichts nachgäbe." Ihre Tätigkeit richtete sich besonders gegen die besten Untertanen Seiner Majestät, Handwerker, Kaufleute, Weber, Manufakturisten. Die Grand Remonstrance beklagt besonders den Schaden, der dem Lande erwachse durch die massenhafte Auswanderung von geschickten Arbeitern nach Neuengland und anderen Teilen Amerikas und — besonders beklagenswert — nach Holland, wohin sie die Fabrikation von Tuch übertragen haben, „was nicht nur einen Verlust bedeute infolge der Verminderung des derzeitigen Vorrates des Königreiches, sondern großes Unheil anrichte durch Schwächung und Gefährdung

[120] Vgl. S. R. Gardiner a. a. O. S. 202.

jenes besonderen Tuchhandels, der stets ein so reicher Quell von Wohlstand und Ansehen unserer Nation gewesen ist."[121]

3. „Solche Räte und Höflinge, die für ihre Privatvorteile sich in den Dienst einiger ausländischer Fürsten oder Staaten gestellt haben, um deren Interessen zum Nachteile seiner Majestät und des Heimatstaates zu fördern" — ein Klagepunkt, mit dem sich die Antwort des Königs, in richtiger Abschätzung seiner Wichtigkeit in den Augen der Remonstranten, in großer Ausführlichkeit befaßt[122].

Eine flüchtige Durchsicht der Grand Remonstrance macht schon klar, welch große, ja vorwiegende Rolle der nervus rerum, wirtschaftliche und materielle Fragen wie Steuern, Monopole, Strafgelder, Abgaben, Zwangsanleihen, Münzverschlechterung, besonders aber auswärtige Handelspolitik, in den 204 Klagepunkten und Reformvorschlägen spielten und wie eng kirchenpolitische, staats- und wirtschaftspolitische Fragenkomplexe damals verquickt und verflochten waren. Dem praktischen Engländer, auch wo er von puritanischem Enthusiasmus erfaßt wird, kommt es weniger auf Theorien und belanglose religiöse Differenzen als auf konkrete, damit gegebene Folgen an. Den vielen Bezugnahmen auf Religion merkt man nur zu oft an, daß sie mit einem Seitenblick auf populäre Propagandazwecke gemacht wurden. Das hinderte nicht, daß man auch ehrlich daran glaubte. „Die angelsächsische Denkweise", so schreibt der Amerikaner G. L. Beer in seiner Studie über die Wirtschaftspolitik Cromwells[123], „verlangt nach einer Rechtfertigung, aber stets glaubt sie ehrlich daran. Wirtschaftliche Motive sind die Ursache, religiöse Motive liefern die Rechtfertigung." Vielleicht dürfte diese Charakteristik auch hier zutreffen. Man braucht ja nicht gleich so weit zu gehen wie Jan D. Colvin in seinem geistreichen, wenn auch einseitigen Buche „The Unseen Hand in English History":

---

[121] a. a. O. S. 215.

[122] S. R. Gardiner a. a. O. The King's Answer to the Petition, accompanying the Grand Remonstrance. S. 235.

[123] G. L. Beer, in Political Science Quarterly XVI, S. 608 und XVII, S. 46.

„Hätte Karl", so meint er, „anstatt Familienpolitik zu treiben und unter Preisgabe englisch-nationaler Interessen Spanien und Holland in die Hände zu arbeiten, eine Politik der wirtschaftlichen und nationalen Unabhängigkeit im Stile Elisabeths verfolgt, so hätte ihm ein England, überzeugt von seiner Loyalität gegenüber englischen Interessen, sogar die Proklamierung der Religion Mohammeds verziehen."[124]

Unter der Regierung Cromwells und des Langen Parlaments inspirierten die Merchant Adventurers und anderen Handelsgesellschaften die auswärtige Politik Englands. Man kann sagen, wie Beer mit Recht bemerkt[125], daß Cromwells ganze auswärtige Politik außer von der Rücksicht auf die Fernhaltung des Hauses Stuart von keinem andern Gesichtspunkte als der Hebung des englischen Außenhandels beherrscht war. Mit gutem Grunde hat man die von ihm geführten Kriege als Kriege um Handelsvorteile bezeichnet.

Die Merchant Adventurers leihen dem Parlamente 30 000 £, und das Haus dankt der Kompagnie und stimmt für ein Sicherheitsgeleite für ihre zur Elbe segelnde Tuchflotte[126]. Die Rechte und Machtsphäre der Gesellschaft werden beträchtlich erweitert und eine feierliche Erklärung abgegeben, daß die Kompagnie „diesem Staate und für die bessere Verwaltung und Regulierung des Handels, namentlich des alten und großen Tuchhandels, sehr von Diensten und nutzbringend (very serviceable and profitable) gewesen sei"[127]. Die Levant Company leiht dem Parlament ebenfalls 8000 £ und erhält eine ähnliche „Ordinance", eingeleitet mit einer schmeichelhaften Aufzählung ihrer Dienste[128].

Bestünde die landläufige Ansicht der Historiker zu Recht, daß der Bürgerkrieg in erster Linie der Ausfechtung religiöser und konstitutioneller Interessen diente, so sollte man

---

[124] Jan D. Colvin, The Unseen Hand in English History. London 1917. S. 91.

[125] Vgl. G. L. Beers Abhandlung über Cromwells Handelspolitik im Political Science Quarterly XVI und XVII. Beers Darstellung dürfte eine wichtige Ergänzung zum Charakterbild Cromwells von Helmuth Kittel bilden. (Helmuth Kittel, Oliver Cromwell. Berlin 1928.)

[126] Journals of the House of Commons, vol. II, S. 605, 982.

[127] Acts and Ordinances. 1640—1656, cap. 22. Oct. 12. 1643.

[128] Acts and Ordinances. 1640—1656, cap. 33. March 7. 1643.

wohl erwarten, daß die auswärtige Politik der Commonwealth dieselben Ziele verfolgen würde. Eine Allianz mit dem calvinistischen, demokratischen Holland und ein Krieg mit dem katholischen, absolutistischen Spanien wäre die naturgegebene Auswirkung und die durch Staatsräson diktierte Politik gewesen. Statt dessen schlägt die Commonwealth zunächst den entgegengesetzten Kurs ein — dem Historiker ein rätselhaftes Phänomen. Samuel Gardiner, der große Historiker unserer Periode, sieht sich zum Geständnis veranlaßt, daß „der puritanische Eifer, der angeblich die Offiziere der Flotte beseelt haben soll, in ihren Briefen durchaus nicht zur Geltung kommt" (conspicuously absent ist). „Doch", so tröstet er sich, „die Woge religiöser Begeisterung, die über das Land hingeflutet war, mußte eine geistige und geistliche Kraft hinterlassen, die die Männer zu würdigen Taten auf weltlichem Gebiete anspornte." Geradezu amüsant ist es, die Begründung zu lesen, mit der er die spanienfreundliche Politik Cromwells mit seinem „Ceterum Censeo", des religiösen Leitmotivs, zu harmonisieren versucht. „Es ist unleugbar", meint er[129], „daß von den fortgeschritteneren (more advanced) Puritanern die Freundschaftspolitik mit Spanien für eine echt protestantische Politik angesehen wurde, wahrscheinlich weil Spanien, obschon noch die Heimstatt der Inquisition, keine Protestanten hatte, die es verfolgen konnte, während Protestanten noch recht zahlreich in Frankreich waren." Lucus a non lucendo! An andrer Stelle[130] erwähnt Gardiner, daß die Partei, die für Krieg mit Holland war, einen Handelsvertrag mit Spanien wünschte. Hätte er sich diese zwei Realfaktoren zusammengereimt, so hätte er sich seine gewundenen Lösungsversuche ersparen können. Es war die geradlinige Politik eines Thomas Mun und der Merchant Adventurers, die den gefährlichen holländischen Rivalen unschädlich machen und das nicht mehr gefährliche Spanien als balance of power[131] gegenüber dem

[129] Samuel R. Gardiner, History of England. 1603—1642. 10 Vols. London 1883—1884. Vol. II, S. 94 und 125.

[130] Samuel Gardiner a. a. O. vol. II, S. 129.

[131] Mit dem Streben nach dem Gleichgewicht von Ein- und Ausfuhr ist auch das nach Erhaltung des politischen Gleichgewichts naturgemäß zu-

aufsteigenden Frankreich stützen und halten wollte. Wenn Sir John Henderson in seinem Bericht an die Commonwealth über die royalistenfreundliche Haltung der Holländer schreibt: „Ihr Hauptmotiv ist, daß die allgemeine Eroberung des Handels durch die Holländer gedeiht, solange die Monarchie gedeiht“[132], so zeichnet er damit den Hintergrund für die gegenseitige Stimmung. Den Holländern waren die englischen Wirren ganz gelegen gekommen zur Ausweitung ihres Handels, besonders in Rußland, im Baltikum sowie im Sund.

Die Schiffahrtsakte vom 9. Oktober 1651 war ein erster entscheidender Schlag, den Cromwell gegen den holländischen Handel führte, ein Schlag, der nicht nur dem „carrying trade“, sondern auch dem Fischhandel, namentlich Walfischhandel Hollands galt. Auch Salz, Heringe, Öl durften nur noch auf englischen Schiffen eingeführt werden.

Die Holländer ließen es an Gegenmaßregeln nicht fehlen. „Zwischen den Staaten (Holland) und dem König von Dänemark ist eine Abmachung im Gange (am Ausbrüten, hatching)“, schreibt einer der Agenten Cromwells vom Haag, „die es auf Unterbindung allen Handels zwischen England und Hamburg abgesehen hat.“[133] Die Holländer veranlaßten auch tatsächlich den König von Dänemark, 20 englische Schiffe im Sund zu beschlagnahmen, während sie im Süden mit Spanien verhandelten, die Einfuhr englischen Tuches durch die Schelde zu verhindern[134].

England antwortete mit Verträgen, die es mit Schweden und Portugal abschloß, und Annäherungsversuchen an Spanien, bis es zum offenen Seekampfe und dem Siege Englands im Februar 1655 kam. Unter den recht kategorischen Friedensbedingungen ist besonders eine interessant und charakteristisch, die merkwürdigerweise einem so hervor-

---

sammengeflossen. Auf die Beziehungen der Theorie der Handelsbilanz zu der der balance of power hat Dr. Edmund Freiherr von Heyking in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Handelsbilanztheorie, Berlin 1880“ mit Recht aufmerksam gemacht.

[132] Thurloe, State Papers, vol. II, p. 477.

[133] Thurloe, State Papers, vol. I, S. 508. (Brief, datiert Oct. 4. 1653.)

[134] Thurloe, State Papers, vol. II, S. 450.

ragenden Historiker wie Gardiner gänzlich entgangen ist, obwohl sie doch die reichste Siegesfrucht darstellt: der zugunsten der Company of the Merchant Adventurers diktierte Handelsvertrag, durch den all die „alten Privilegien, Immunitäten und Freiheiten bestätigt werden", „alle Einfälle, Schädigungen und Schleichhandel als hiemit beglichen und erledigt zu betrachten seien", „alle Steuern, Zölle, Auflagen und sonstigen Zahlungen, die dem von Philipp dem Guten im Jahre 1446 gewährten Privilege zuwiderlaufen, oder seitdem eingeführt wurden... gänzlich und für ewig abgeschafft, widerrufen und beendigt sein sollen"[135]. Das war tatsächlich ein Holland im Interesse der englischen Handelsgesellschaft aufgezwungener Freihandel.

Die Wiederherstellung der Monarchie wurde von derselben „unsichtbaren Hand" inszeniert, die die Monarchie gestürzt hatte, was eingehend zu erhärten außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt. Cromwell verlor immer mehr die Kontrolle über ein käufliches Parlament und sah sich genötigt, ein House of Lords als Gegengewicht zu bilden. Dazu kamen die Unruhen in der Armee, das Anwachsen des Radikalismus, das ungestüme Drängen weiter Schichten nach einem größeren Maße wirtschaftlicher und politischer Selbständigkeit, die starke Bewegung der Leveller, Diggers, und es drohte so von der unberechenbaren Macht des Fanatismus nicht weniger Gefahr als von der Käuflichkeit des Parlaments. Noch war Cromwell die starke Stütze und solide Säule des Staates; aber immer gebieterischer drängte sich die Frage auf, was etwa nach seinem Ableben oder Sturze zu erwarten stand.

Was immer der Anteil der Gesellschaften an der Restauration sein mochte, eins ist gewiß: Die Rückkehr Karls war prachtvoll organisiert — und zwar von London aus und nicht durch die Royalisten. „Holles sagte mir", so berichtet Burnet[136], der zeitgenössische Schriftsteller, „die Presbyterianer drängten die Royalisten, sich ruhig zu verhalten und das Spiel in ihren Händen zu lassen."

---

[135] Thurloe, State Papers, vol. I, S. 566.
[136] Burnet, History of My Own Time, vol. I, S. 154. (Ed. 1897.)

Cromwells Politik der letzten Jahre, namentlich sein wohl vorwiegend von religiösen Motiven diktierter Krieg gegen Spanien, „den geschworenen und unversöhnlichen Gegner der protestantischen Religion“[137], fand nicht mehr die Billigung der Kaufleute und trug ihm den Verlust der Sympathie der Stadt London ein, die doch seine größte Stütze war. Adam Anderson, stets ein kluger Beurteiler in diesen Fragen, stellt Cromwells spätere antispanische Politik als „selfinterested“ und „against the solid interest of England“ dar, da sie Spanien zu sehr schwächte und Frankreich zu stark werden ließ[138]. Mehr und mehr wurde das unter der merkantilistischen Politik Sullys und später Colberts emporblühende Frankreich der gefährliche Rivale des englischen Handels. Die französischen Handelsgesellschaften schossen wie Pilze aus dem Boden, eine Compagnie du Nord für den Ostseehandel, eine ostindische Gesellschaft, eine westindische für Afrika und Amerika, eine Levantegesellschaft, und es war begreiflich, daß die Merchant Adventurers und englischen Handelsgesellschaften nervös wurden. Das berühmte Traktätchen „Britannica languens, 1680“ klagt in beweglichen Worten, daß „auf ein französisches Handelsschiff vor etwa 20—30 Jahren jetzt wenigstens 40 kämen“. „Zu diesem Zwecke hätte der französische König eine Seefischerei gegründet zum großen Schaden der unsrigen.“ Die Konkurrenz zwischen den beiden Nationen nahm immer schärfere Formen an. „Frankreich“, so sagt Sir Josiah Child, „legt einen Einfuhrzoll von 50 bis 60 Prozent auf unsere Draperien“[139]. So mußte die franzosenfreundliche Politik der letzten Stuarts starken Unwillen auslösen. Als gegen 1677 die Franzosen solchen Fortschritt in der Eroberung der spanischen Niederlande machten, daß das große Eingangstor für englischen

---

137 Thomas Carlyle, Cromwells Letters and Speeches. 5 Vols. London 1882. Speech V und Speech XVII.

138 Adam Anderson, An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce, 4. vols. London 1787—1789. Vgl. vol. II, S. 444. (Gewöhnlich zitiert als „Origin of Commerce“.)

139 Sir Josiah Child, A New Discourse of Trade (ca. 1667). Vgl. Anderson, vol. II, S. 531.

Handel bedroht war, da drängte das Parlament zu einer Allianz mit den Holländern, aber, so bemerkt Anderson bitter über Karl II., „seine geheimen Abmachungen mit dem französischen König waren zu stark, um ihn ernstlich geneigt zu machen, mit ihm zu brechen". Im folgenden Jahre stimmte das Parlament für eine außerordentliche Kopfsteuer, „um seine Majestät in Stand zu setzen, Krieg mit dem König zu führen". Gleichzeitig wurde jegliche Einfuhr französischer Waren verboten. „Dieses Gesetz", schreibt Anderson mit einer unverkennbaren Genugtuung, „wurde gegen die Neigung des Königs durchgebracht, der ein ständiger Pensionär Frankreichs war"[140]. Jakob II. beging denselben Fehler, Freundschaft mit Frankreich zu unterhalten zu einer Zeit, da die Franzosen England mit Schutzzolltarifen bekämpften und zur See, in der Hudson-Bay und in Indien, beinahe in offenem Kriege mit England lagen.

Wiederum war „Religion in Gefahr", und Wilhelm von Holland, „calvinistischer Erster Minister einer calvinischen Republik", zu dessen Bundesgenossen und geheimen Verbündeten auch der König von Spanien, die Republik von Venedig und der Papst zählten, wurde nach England gerufen, um Religion und Vaterland, aber auch den englischen Handel zu retten. „Wir sind", so schreibt ein ehrlicher Pamphletschreiber[141], dessen Wertskala interessant ist, „in der größten Gefahr — (Ludwig hatte eben die spanische Thronfolge für den Dauphin gesichert) —, unsern Handel, unsere Freiheit, unsere Religion zu verlieren." Ein anderes, oft zitiertes Pamphlet meint: „Es ist eine von niemand bezweifelbare Wahrheit, daß die Eroberung der Niederlande Frankreich in die Lage versetzen würde, ganz Europa Vorschriften zu machen. Fällt Flandern einmal an Frankreich, so muß Holland bald folgen, und dann kommt England an die Reihe." Und dann kommt ein bedeutungsvoller Zusatz: „Antwerpen selbst

---

[140] Adam Anderson, vol. II, S. 547.

[141] An Essay upon the Present Interest of England. 1701. (Collection of State Tracts, vol. III, S. 154ff.)

würde, wäre es nur einmal in französischen Händen, den Handel der Christenheit beherrschen."[142]

Daß die „unsichtbare Hand" bei den verschiedenen dynastischen Änderungen stark im Spiele war, dürfte die gegebene Skizze zur Genüge beweisen. Eine eingehende wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung würde Material in Hülle und Fülle zutage fördern können[143], den starken dominierenden Einfluß darzutun, den sich die Handelsinteressen, wie sie durch die großen Handelsgesellschaften vertreten wurden, auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse zu sichern bzw. zu erkämpfen wußten. Konstitutionelle Fragen, so sehr sie gerade in unserer Periode im Vordergrund stehen, nehmen jenen Handelsinteressen gegenüber eine mehr dienende Stellung ein. So nützlich sie als Kampfparole sind, denkt man doch nur an konstitutionelle Änderungen, soweit sie eben zur Sicherung der nötigen Freiheit und als Schutzmaßnahmen gegenüber unwillkommener bzw. schädlicher Politik dienen. Die Religion endlich ist noch eine Großmacht im damaligen öffentlichen und privaten Leben und ist noch recht eng verflochten mit dem Gesamtleben. Ob sie freilich bei den hochgekommenen reichen Kaufleuten eine sehr intensive Rolle spielte, läßt sich schon aus dem Grunde bezweifeln, daß viele früher echte Puritaner sich der aristokratischen Hochkirche anschlossen, sobald sie die nötige Höhe erklommen. Auf jeden Fall stellte Religion ein zugkräftiges Schlagwort für die breiten Massen dar. Wie Petty gut bemerkt[144], schrieben sich gerade die ärmeren Klassen in Religionssachen einen besonderen Geist (wit) und Verstand zu.

„Es sei nur natürlich", meint er, „daß diejenigen, welche weniger Reichtum besäßen (er spricht nach dem Zusammenhang von den

[142] Collection of State Tracts, King William III. London 1706. Vol. II, S. 416.

[143] Andersons vier Bände und Macpherson (D) „Annals of Commerce", 4 vols., London 1805, J. Thurloe (auch Thurlow geschrieben), A Collection of State-Papers from 1638 to the Restoration, 7 vols., London 1742 (gewöhnlich kurz zitiert als State Papers), sowie Sir W. Scott. The Constitution and Finance of English, Scottish and Irish Joint Stock Companies, to 1720, Cambridge 1912, würden reiche Fundgruben bilden.

[144] Sir W. Petty, Political Arithmetic. Spätere Ausgabe. London 1691. S. 25.

Mittelklassen), glaubten, daß sie mehr Geist und Verstand hätten, besonders in Fragen, die sich auf Göttliches beziehen. Diese, so denken sie, wären ein besonderes Privileg gerade der Armen."

Im Kampfe gegen Krongewalt, Hochkirche und Sondergerichte, kurz gegen das ganze damalige staats- und wirtschaftspolitische System, mußten auch und vor allem die religiösen Kräfte mobil gemacht werden, um eine breite Kampfbasis zu gewinnen. „Denn wenn es auch einige 5000 oder 6000 Personen", heißt es im ‚Instrument betreffend des Gesetzvorschlages für Freihandel', der im Jahre 1604 im Parlament eingebracht wurde, „Kinder und Lehrlinge eingeschlossen, geben mag, die berechtigte Mitglieder von Handelsgesellschaften sind, so ist doch bekannt, daß die Direktoren dieser Gesellschaften durch ihre monopolisierenden Anordnungen es fertig gebracht haben, daß sich der größte Teil des Handes in den Händen von höchstens etwa 200 Personen befindet. Der Rest ist nur zum Scheine da und hat davon wenig Vorteile"[145]. Freilich mußte man dabei auch die Erfahrung machen, daß man die Geister, die man zu Hilfe gerufen, nicht mehr los wurde, und mußte Frontschwenkungen vornehmen, besonders gegenüber der starken Bewegung der Levellers und Diggers.

§ 3. Gewerbefreiheit und Antimonopolbewegung.

„Regard the public good above your own commodity. It is not lawful to take up or keep up any oppressing monopoly or Trade; which tends to enrich you by the loss of the Commonwealth or of many."[146] Diese von Baxter für die Gewissensleitung aufgestellte Regel drückt die typisch puritanische Haltung gegenüber Monopolen aus, wenn auch in ganz

[145] Sir W. R. Scott, Joint Stock Companies, vol. I, S. 123/24, zitiert bei Lujo Brentano, Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands, II, S. 178. Der englische Titel des Instrumentes lautet: „Instructions Touching the Bill for Free Trade" (Journals of the House of Commons, vol. I, S. 218), abgedruckt in: Bland-Brown-Tawney, English Economie History, Select Documents. Es ist ein wichtiges Dokument, das offiziell die damalige Free-trade Kontroverse seitens der free-trader zusammenfaßt.

[146] Richard Baxter, Christian Directory, ed. 1673. Chap. XIX, Tit. 1, Direction 5.

mittelalterlichem Gewande. Die Berufung auf die Commonwealth — das Gemeinwohl — ist sonst gerade kein charakteristischer Zug des Puritanismus. Aber im Kampfe gegen Monopole, der freilich zunächst die Freiheit der einzelnen zum Ziel hatte, lag diese Betrachtungsweise besonders nahe.

Auch die Ablehnung und Brandmarkung des Prinzips „Get all you can for your goods" durch Baxter[147] bedeutete eine Kampfansage gegen monopolistische Praktiken. Ob freilich Gewissensregeln, wie sie der fromme Baxter gibt, in der mächtigen Volksbewegung gegen Monopole, die besonders in den 30er und 40er Jahren des 17. Jahrhunderts zu einer gewaltigen Agitation anwuchs und sich in zahllosen Petitionen ans Parlament und leidenschaftlichen Reden im Parlamente[148] sowie in einer unübersehbaren Flut von Pamphleten[149] äußerte, eine maßgebende Rolle spielten, muß dahingestellt werden. Wenn man zum Beispiel ein Seifenmonopol, das Karl I. gewährt und dem Schutze der Sondergerichte anvertraut hatte, als „popish soap" verschrie und davor warnte, so klingen da gewiß religiöse Motive mit, insofern man die kirchliche Billigung, vielleicht auch direkten geistlichen Einfluß in der Monopolpolitik dadurch an den Pranger stellen wollte, aber dem Baxterschen Ideal entsprechen sie kaum. Die anglikanische Kirche bildete die Hauptstütze und spielte den Anwalt der königlichen Prärogative, woraus die Krone ihr Recht herleitete, Patente und Monopole zu verleihen. Darauf gründete sie auch den Anspruch auf ein Dispensationsrecht, über das Parlament hinweg Monopole zu verleihen — oft unter den fadenscheinigsten Vorwänden und mit eigenmächtiger Auslegung der bestehenden Rechtsordnung, beziehungsweise auch mit offener Umgehung derselben. So war der Sturm gegen Monopole direkt auch gegen Krone und offizielle Kirche gerichtet.

War das Monopolsystem seit den Zeiten Elisabeths der Ausdruck einer bewußten und eigenmächtigen Politik der Krone,

---

147 Richard Baxter a. a. O. Chap. XIX, Tit. 3, Question 6, Object.
148 Parliamentary History, vol. II. S. 542, 641, 650, 654—655, 707.
149 Vgl. das Sammelwerk Social England, vol. IV, S. 621. London 1903.

so artete es unter den Stuarts zur wahren Geldschacherei aus. Schon unter Elisabeth waren die Wogen des Unwillens über den Monopolhandel der Königin hochgegangen. Im Jahre 1601 liefen die Commons Sturm gegen die Monopole. Lawrence Hyde brachte einen Gesetzentwurf ein, in dem Monopole einfach für ungesetzlich und erpresserisch erklärt wurden[150]. Monopole seien nachteilig für das Ansehen der Majestät, hassenswert für den Untertan, ausbeuterisch und schädlich für das Gemeinwohl, die Monopolisten seien Blutsauger der Commonwealth. Durch ihre schlaue, einlenkende Botschaft, in der sie gestand, die Schädlichkeit der Patente fürs Volk einzusehen und versprach, eine Untersuchungskommission einzusetzen, die die Wurzeln des Übels erforschen sollte, wußte Elisabeth das drohende Unheil zu beschwören. Tatsächlich suspendierte Elisabeth auch alle monopolistischen Patente, bis ihre Ungefährlichkeit und Legalität festgestellt sei. Jedenfalls wehrte sie damit eine Debatte über die königliche Prärogative ab und verdiente sich dazu noch den Dank der Gemeinen für ihre prompte Abhilfe.

Die Anschauungen Jakobs über die Prärogative der Krone äußerten sich auf wirtschaftlichem Gebiete besonders in einer geradezu absoluten Willkür in der Gewährung und Widerrufung von Monopolen. Waren die berüchtigten Monopole Elisabeths zumeist Handelsmonopole, so betrafen die von den Stuarts verliehenen Monopole — getreu ihrer Politik, die Handwerker in ihren Emanzipationsbestrebungen von der Kaufmannschaft zu unterstützen — zumeist die Gewerbe selbst und besonders jene Zweige der industriellen Produktion, die sich in einem Übergange zur kapitalistischen Organisation befanden[151], nämlich vor allem a) den Bergbau, der

[150] Vgl. Tawney-Power, Tudor Economic Documents, II, S. 269ff. Die „goldenen" Worte, mit denen die Königin die „Gemeinen" beruhigte, sind in der englischen Geschichte als „golden speech" bekannt.

[151] Vgl. dazu die Ausführungen von Hermann Levy, Monopole, Kartelle und Trusts, Jena 1909, S. 2—13, die wohl eine der besten in deutscher Sprache gegebenen Darstellungen des englischen Monopolwesens sein dürfte. Brentano verweist zwar häufig auf die Monopolprobleme, bes. Bd. II, S. 25f., 111, 122, 176ff., doch sind die Hinweise zu sporadisch, um ein einheitliches Bild der Entwicklung zu schaffen.

mit fortschreitender Technik und der Förderung in größerer Tiefe immer höhere Anforderungen an die Kapitalbeschaffung stellte, b) das Kleingewerbe, in dem sich innerhalb der Zünfte die Schichtung zwischen den ärmeren und den kapitalkräftigen Meistern vollzog und erstere in Abhängigkeit von letzteren brachte[152]. Damit hielt das Verlagssystem seinen Einzug, und wo sich die Entwicklung nicht so vollzog, waren es überseeische Kaufleute und gewerbliche Zwischenhändler, die zwischen Handwerker und Absatzmarkt traten und zu Verlegern des Kleingewerbes wurden, während der „kleine Meister" die Beziehungen zu den Märkten praktisch ganz verlor. c) endlich die unter den Stuarts neueingeführten und geförderten Industrien, wie Glasindustrie, Salzgewinnung im Meersalinenbetrieb, Seifenfabrikation, Drahtindustrie, Alaungewinnung, die alle von vornherein kapitalistischen Charakter trugen. Zwischen den Geldinteressen, die sich jenen drei frühkapitalistischen Produktionszweigen zuwandten, und der Krone, die beständig auf der Suche nach neuen „parlamentsfreien" Geldquellen war, schob sich, wie Levy gut bemerkt, die Monopolgewährung als „Bindeglied" ein. Für den Kapitalisten mußte ja die durch das Privatmonopol zugestandene Kontrolle über einen ganzen Erwerbszweig eine starke Attraktion bilden, die er, je nach dem Intensitätsgrade seiner Spekulationen, mit hohen Summen zu erstehen bereit war. Jakob machte solch ausgiebigen Gebrauch von seiner königlichen Prärogative, daß das Parlament das berühmte Antimonopolstatut vom Jahre 1624 erließ, das alle Privatmonopole an einzelne Kapitalisten und Günstlinge der Krone verbot, aber durch seine beiden Klauseln — die Korporationsklausel, die „wohl erworbene

---

[152] Das klassische Beispiel sind die zwölf großen livery companies von London, in denen die Herrschaft der Reichen über die Armen zur Bildung einer kommerziellen, kaufmännischen Oberschicht führte. Bei den Schneidern z. B. ist, wie Clode, Memorials of the Merchant Taylors, London 1904, S. 195/96 hervorhebt, das kommerzielle Übergewicht sogar in einer Änderung des Namens ihrer Zunft in den einer Gesellschaft handeltreibender Schneider, Company of Merchant Taylors, zum Ausdruck gekommen. Vgl. zur ganzen Entwicklung G. Unwin, Industrial Organization, London 1904, S. 57ff., sowie G. Unwin, The Gilds and Companies of London 1908.

Rechte städtischer Korporationen und Compagnien" nicht antasten will, und die Patentklausel, die „für neue Erfindungen eine 14jährige Privilegierung" vorsieht — der Möglichkeiten zur Umgehung mehr als genug bot. Die Monopolpetenten waren ja zumeist die kapitalistischen Unternehmer oder Verleger, die im Namen der Zunft sich um eine Monopolcharte bewarben, und das an sich lokale Gewerbemonopol ließ sich leicht in ein nationales Monopol ausweiten, in dem man sich eine königliche Verordnung verschaffte, die das Recht der Aufsicht über die gesamte Produktion des Zweiges bzw. ein Unterdrückungsrecht von outsiders verlieh. Dem Inhaber eines Patentes konnte man noch leichter Vergünstigungen, wie das Recht, „zur Wahrung seines Patentes" die sonstige Produktion einer Inspektion zu unterziehen, und sonstige Schutzrechte zugestehen[153].

Auch ohne diese Umgehungsmöglichkeiten hätte sich Karl I., der sich selbst an Spekulationen beteiligte, eine solche Einnahmequelle, wie sie die Industriemonopole darstellten, nicht entgehen lassen. Tatsächlich hatte der König in dem großen Konflikte mit dem Parlament infolge schonungsloser Erteilung von Monopolen zur Herstellung von Waren im Inland seine Untertanen in der kostspieligsten und verschwenderischsten Weise besteuert, so daß Sir John Colepepper in seiner berühmt gewordenen Rede folgende drastische Schilderung der Monopolhäufung geben konnte: „Diese Leute (die Monopolisten) sind, wie einst die Frösche in Ägypten, in unsere Häuser eingedrungen und kaum haben wir noch ein Plätzlein frei von ihnen. Sie essen unsere Suppe mit, sie nippen von unseren Tellern, und sitzen an unserem Feuer; wir finden sie im Farbentopf, in der Waschschüssel und Puderbüchse; sie sind die unzertrennlichen Begleiter des Kammerdieners, sie haben uns vom Kopf bis zur Fußzehe ihren Stempel und ihr Siegel aufgedrückt."[154] Aus den verschiedensten Counties liefen Petitionen an das Parlament ein,

[153] Vgl. H. Hyde Price, The English Patents of Monopoly. Boston 1906. S. 37/38 und 118f.
[154] Parliamentary History, vol. II, S. 650.

die um Beseitigung der grievances, meistens Monopole, baten, und die Pamphlete schossen gleich Pilzen aus dem Boden. Die meisten dieser Flugschriften befassen sich mit den grievances eines bestimmten Gewerbes, die traurigen Zustände, bald von seiten der Konsumenten, bald von seiten nicht privilegierter Produzenten, beklagend[155].

Der allgemeine Unwille über industrielle Monopole und der Widerwille gegen monopolistische Ausbeutung brach zu Anfang der 40er Jahre mit orkanartiger Gewalt aus, und eine der ersten Taten, die das lange Parlament vollbrachte, war, daß es eine Reihe von Monopolen für ungültig erklärte, Monopolisten für ewige Zeiten Stimme und Sitz im Parlamente verweigerte[156] und mit der letzteren Bestimmung auch Ernst machte, indem es vier „Monopolisten" tatsächlich entfernte[157]. Von 1641 an sind alle Monopole zur Herstellung von Waren im Inland verboten. Natürlich tastete man die den Gesellschaften für Handel in ferne Länder gewährten Monopole nicht an, schon aus dem Grunde nicht, weil die Gesellschaften selbst für die Wahrung und Verteidigung ihrer Handelsinteressen mit eigenem Heer und eigner Flotte und Waffengewalt aufkommen mußten und der Staat noch nicht imstande war, den überseeischen Handel wirksam zu schützen.

Um die puritanische Haltung in dieser gewaltigen Antimonopolbewegung richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der Gegensatz zur königlichen Monopolpolitik zwar häufig zunächst dem Proteste gegen Schädigung von Eigeninteressen entspringen mochte, aber doch viel tiefer in einer Lebensphilosophie und Wirtschaftsauffassung verwurzelt war, die gewiß noch keinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte, aber im Keime bereits vieles von dem ver-

---

155 Einige Beispiele seien angeführt: Gegen das Weinmonopol: A True Discovery of the Projectors Wine Project. London 1641. Gegen das Seifenmonopol: A short and true Relation concerning the Soap Business. London 1641. R. Wilkens, The Sope Patentees Petition opened. London 1646. Gegen das Salzmonopol: An Answer to those Printed Papers published in March by the late Patentees of Salt. London 1641. Gegen das Kohlenmonopol: Gardiner, Englands Grievance discovered. 1655. 2. ed. Newcastle 1796.

156 Parliamentary History, II, S. 653.

157 Parliamentary History, II, S. 707.

trat, was später unter dem Namen Laissez-faire-Politik bekannt wurde. Der Puritaner hat eine tief eingewurzelte Abneigung gegen Staatseingriffe in das Wirtschaftsleben. Im Kampfe um „free trade", wie er uns Anfang des 17. Jahrhunderts in einer lebhaften Kontroverse[158] begegnet, der allerdings nicht mit der späteren nationalen Kontroverse über Freihandel im Gegensatz zur Schutzzollpolitik verwechselt werden darf[159], werden Grundsätze aufgeführt und Argumente gebraucht, wie sie später Locke systematisiert, um darzutun, daß der Staat, der in das Eigentum und das Geschäftsleben eingreift, sein eigenes Existenzrecht unterminiert. „Alle freien Untertanen", so heißt es im bekannten Instrument betreffs des Gesetzvorschlages für Freihandel, das den puritanischen Sir Edwin Sandys zum Verfasser hat[160], „sind, wie erbberechtigt in bezug auf ihr Land, so auch zur freien Ausübung ihrer Arbeit in den Gewerben geboren, denen sie sich zuwenden und wovon sie zu leben haben. Da der Handel das hauptsächlichste und einträglichste unter diesen und von größerer Ausdehnung und Bedeutung ist als all die übrigen, so verstößt es gegen die natürlichen Rechte und die Freiheit der englischen Untertanen, ihn auf wenige zu beschränken, wie das gegenwärtig der Fall ist." Beriefen sich die mittelalterlichen Schriftsteller auf das Naturrecht, um wirtschaftliche Eigeninteressen zu beschneiden und Gemeinschaftsinteressen zu urgieren, so hat sich inzwischen ein Um-

---

158 Eine Reihe von Streitschriften für und wider sind in John Smith's, Memoirs of Wool, vol. I, S. 155f. gegeben.

159 Die Vorkämpfer von „free trade" in den ersten Regierungsjahren Jakobs treten nicht ein für die Beseitigung von Zollschranken, Einfuhrerschwerungen und Verboten und ähnlichen gegenüber dem ausländischen Handel errichteten Schranken, sondern protestierten nur gegen die Verleihung von ausschließlichen Handelsrechten in gewissen spezifizierten auswärtigen fernen Landesteilen an gewisse Gesellschaften, seien es „mit Herrschaftsrechten ausgestattete Aktiengesellschaften, seien es geregelte Kompagnien" von unternehmenden Kaufleuten, und erstreben eine allen offenstehende Möglichkeit, Handel zu treiben.

160 W. R. Scott bezweifelt zwar — wohl nicht ohne Grund —, daß diese Ausführungen der wahren Denkweise Sandys's entsprochen haben (Joint Stock Companies I, S. 123, 197); diesem kam es besonders darauf an, das Monopol der Russischen Gesellschaft, das er als schamlos bezeichnet, anzugreifen. Zum Text vgl. Scott, a. a. O. S. 120, der hier Commons' Journals, May 21, 1604, vol. I, S. 218 zitiert.

schwung der Auffassung vollzogen. Natürliche Rechte sind assoziiert mit der gewöhnlich als „liberaler Individualismus" charakterisierten Bewegung und müssen hier als Beweisgrund dienen, um darzutun, warum dem Eigeninteresse freies Spiel gelassen werden solle. Auf diese Weise, meint Sandys, würde eine gleichmäßige Verteilung des Wohlstandes im Lande herbeigeführt. Jedermann, gleichviel ob gelernter Kaufmann oder nicht, solle ein Recht haben, mit Ländern Handel zu treiben, für die jetzt die Handelsgesellschaften ein ausschließliches Privileg hätten. Die Gesellschaften seien natürlich wegen der hohen Kosten, den auswärtigen Handel aufrechtzuerhalten, notwendig und sollten bestehen bleiben. Aber jedem solle es freistehen, einzutreten, der die von Zeit zu Zeit erhobenen Beiträge bezahlt. Damit wäre der Handel mit fernen Ländern einer großen „geregelten Gesellschaft" (im Gegensatz zur exklusiven Aktiengesellschaft) übertragen worden, in die jeder hätte eintreten können. So würde, macht Sandys geltend, der individuellen Initiative größerer Spielraum geschaffen[161].

Das Ziel dieser „free traders" war, wie Horrocks in seiner „Short History of Mercantilism" meint, die „Ausdehnung des Handels", eine bessere und weitere Verteilung seiner Vorteile und „of the wealth of the general of all the land"[162]. Holland wurde auch hier als das klassische Beispiel hingestellt, an dem man die Vorteile der Freiheit, so wie die Verfechter der damaligen freetrade sie verstanden, studieren könne. Die dort herrschende Gleichberechtigung und Freiheit habe die Holländer instand gesetzt, Märkte auf Kosten Englands zu erobern. Wie eng dieses „freetade"-Ideal mit puritanischen Auffassungen verwachsen war, zeigt ein Erlaß des vom Parlament eingesetzten Wirtschaftsausschusses[163],

[161] W. R. Scott a. a. O. I, S. 123/24.

[162] J. W. Horrocks, A short History of Mercantilism, London 1925, S. 49, die gründlichste uns bekannte Monographie über die Geschichte des Merkantilismus, die selbst Cunninghams klassische Darstellung in seinem „Industry and Commerce", vol. I, S. 467—472, 481—483 und vol. II, S. 13—24, in vielem wesentlich ergänzt und bereichert.

[163] Gesetz zur Förderung und Regelung des Handels der Republik vom 1. Aug. 1650.

der unter dem Einflusse der öffentlichen Meinung und der allgemeinen Entrüstung gegen Monopole, Schiffahrt und Handel nach Indien für drei Jahre für frei und offen erklärt. Der Gewinn der Ostindischen Gesellschaft sank praktisch auf Null, während Private nicht weniger als 38 Schiffe aussandten und der Handel beträchtlich anwuchs. Natürlich blieb die Gesellschaft, die vorübergehend klug dem Sturme nachgegeben hatte, nicht müßig und wußte sich durch ihre Regierungsanleihe und Vertrauensmänner im Parlament ihre alten Privilegien nach Ablauf der drei Jahre wieder zu sichern, was ihr um so leichter gelingen mußte, als Monopole im auswärtigen Handel wegen mangelnden Staatsschutzes im Auslande noch eine Notwendigkeit waren.

Der Begriff des freetrade, wie er zu Ende des 16. Jahrhunderts entstanden war und bald als Parole gegen die künstlichen Beschränkungen des Handels und Verkehrs, gegen Aktiengesellschaften und lokale Korporationen, bald gegen die eigentlichen Gewerbemonopole der Stuarts ausgegeben wurde, war der Ausdruck einer allgemeinen Agitation für die Beseitigung monopolistischer (staatlicher) Fesseln und der Ansatz einer Bewegung, die für freien Wettbewerb eintrat und sich immer stärker entfalten sollte. So bildete der Kampf gegen die Stuartsche Monopolmißwirtschaft den Ausgangspunkt einer Freiheitsbewegung, die schließlich im Laissez-faire ihren Höhepunkt erreichte, verstärkt natürlich durch andere wirtschaftspolitische und philosophische Motive. Schriftsteller, die man als Vorläufer nationalökonomischer Wissenschaft bezeichnet, wie Misselden und Malynes, gehen unmittelbar von brennenden Fragen der damaligen Wirtschaftspraxis aus. Der Kampf gegen handels- und verkehrspolitische Privilegien sowie gegen gewerbliche Monopole und Patente nimmt in ihren Schriften einen breiten Raum ein. Misselden, der eine führende Rolle unter den „Merchant Adventurers" einnahm, aber zuletzt Verrat an der Gesellschaft beging und heimlich für den König arbeitete und darum auch kläglich scheiterte, definiert Monopol dahin, daß „es in zwei Teile zerfällt: einmal werde der Handel auf einen

einzigen oder einige wenige beschränkt und zweitens werde dem Monopolisten die Macht gegeben, Preise nach seinem Gutdünken und zum Nachteile des Publikums zu bestimmen"[164], welch beide Elemente sich bei Adam Smith wiederfinden. Der Holländer Gerard de Malynes, dessen Stellung als „Merchant Stranger" ihn nicht ganz „uninteressiert" erscheinen ließ, war äußerst rührig in der Verfassung von Flugschriften gegen die Privilegien der Gesellschaft der „Merchant Adventurers"[165]. Seine Schriften fanden auch, wie alles, was von Holland kam, genügende Beachtung. Der puritanische Parlamentarier Henry Parker, der mehr und mehr das Sprachrohr seiner Partei wurde, schreibt im Jahre 1648[166]: „Das, was zu große Interessen in den Händen von ganz wenigen vereinigt und so der Natur nach ein Monopol ist, ist stets verurteilt und gegenüber der Majorität eines Volkes als ungerecht beurteilt worden" und beruft sich, wie in seinen politischen Schriften[167], auf die „Charter of Nature", die der Kommunität das Recht gibt, die Macht an sich zu nehmen und zur eigenen Sicherheit und Selbsterhaltung zu benützen. Parker kämpft vor allem gegen das Tuchmonopol, während gleichzeitig auf den verschiedensten Gebieten des Wirtschaftslebens Vorstöße gegen Einengungen und königliche Regelung erfolgten. Das Steuerproblem, das gewöhnlich im Vordergrunde der Betrachtungen im Kampf zwischen Krone und Parlament steht, ist nur ein Aspekt der Auflehnung auf breitester Front gegen Eingriffe der Regierung in das Wirtschaftsleben. Der puritanische Geschäftsmann, der sein Geschäft ruiniert sah durch ein Monopol, das einem bedürftigen Hofschranzen verliehen wurde, verwünschte nicht nur Laud und seine „popish soap"[168], sondern das ganze System, und beanspruchte Frei-

[164] Misselden, Free Trade etc. London 1622. S. 57/58.

[165] Einer seiner bedeutendsten Schriften ist die bereits erwähnte Lex Mercatoria. 1622.

[166] Henry Parker, Of a Free Trade. London 1648. S. 23.

[167] Vgl. Observations on some of His Majesty's late Answer, T. P. vol. 153.

[168] Zur Literatur über das Seifenmonopol vgl. noch Unwin, The Gilds and Companies of London, 1908, chap. XVII, und W. Hyde Price, The English Patents of Monopoly 1906, chap. XI.

heit, zuerst für sich, dann auch für jeden andern. Der puritanische Goldschmied oder Finanzmann, der sein Gewerbe als Bullionhändler durch die Wiedereinführung des alten Amtes eines „Royal Exchanger" gefährdet sah, wandte sich an das Parlament und bewog dieses zu einer Resolution, die die Ausstellung eines Patentes an Lord Holland und die Proklamation, nach der „unberechtigten Personen" verboten wird, Gold und Silber umzuwechseln, feierlich als eine „grievance" erklärte[169]. Der puritanische Geldleiher, der vom „Court of High Commission" wegen „usury" bestraft wurde[170], wurde in seinem Hasse gegen alles Einmischen der Klerisei in weltliche Geschäfte nur bestärkt. Was Penn später schrieb, „Not many good days, since ministers meddled so much in laymen's business"[171], ein Dogma, auf das sich auch nach der Restauration sowohl Kavalier wie Rounhead unschwer einigen konnte, war nur der Niederschlag der allgemeinen Stimmung, wie sie sich im Kampfe gegen klerikale und staatliche Bevormundung in Wirtschaftsfragen herausgebildet hatte. Der puritanische Tuchmacher, der sich alle möglichen Einmischungen und königlichen Verordnungen gefallen lassen mußte[172], konnte auch wohl einmal diskret die Augen zudrücken, wenn die Wiltshire Arbeiter einen aufsässigen königlichen Kommissär in den Avonfluß warfen, und stand selbstverständlich im Bürgerkriege auf seiten des Parlaments. Der puritanische Landadel, dem die Entvölkerungskommission[173] aufsaß, rächte sich im Langen Parlamente, und der

---

[169] Vgl. dazu „Cambium Regis or the Office of his Majesties Exchange Royall, declaring and justifying his Majesties Right and the Convenience there of", 1628, sowie Ruding, Annals of the Coinage, 1819, vol. IV, S. 201, 210.

[170] Vgl. dazu Reports of cases in the Courts of Star Chamber and High Commission. Ed. S. R. Gardiner. S. 43ff., 82ff.

[171] Penn, No Cross, no Crown, pt. I, ch. XII, par. 8. Penn war der zweite Gründer des Quäkertums.

[172] Über die Kontrolle der Textilindustrie und die Reaktion dagegen vgl. H. Heaton, The Yorkshire Woollen and Worsted Industries. 1920, chap. IV und VII. R. R. Reid, The King's Council in the North. 1921, pt. IV, chap. II.

[173] Vgl. R. H. Tawney, The Agrarian Problem in the Sixteenth Century, S. 376 und 391.

puritanische Kaufmann[174], der zusehen mußte, wie die Krone Geld aus seiner Gesellschaft herauszupressen suchte und Dazwischenläufer begünstigte, ließ es sich gerne etwas kosten, das Parlament für seine Sache zu gewinnen. Das durchschnittliche puritanische Parlamentsmitglied, das sich mit Aktien an Kolonialunternehmungen beteiligte und seine eigenen handelspolitischen Ideale hatte[175], mußte diese auf Schritt und Tritt von der Regierung durchkreuzt sehen und wurde so in seiner feindseligen Haltung gegen Einmischungen der Krone bestärkt. Seine religiöse Einstellung umgab diesen Kampf gegen das bestehende Kirchen- und Staatssystem mit der Gloriole des Martyriums; denn gegenüber dem papistischen Machwerke der bischöflichen Verfassung und der als katholikenfreundlich verdächtigen Krone wußte er sich als Vertreter des reinen Evangeliums und konnte auf seinen göttlichen Beruf hinweisen, dessen freie Ausübung ihm feindliche Gewalten erschwerten, wenn nicht unmöglich machten.

So bildet die antimonopolistische Haltung des Puritaners nur einen Ausschnitt aus seiner Gesamtauffassung des Wirtschaftslebens. Sein nächstes Ziel war freilich Emanzipation von lästigen obrigkeitlichen Bindungen.

Eine passive Haltung seitens der Regierung, ein eigentliches Laissez-faire, hatte man natürlich noch nicht vor Augen. Cromwell, die Inkarnation des Puritanismus, war nichts weniger als passiv in seiner Wirtschaftspolitik. Der Wirtschaftsrat, den er einsetzte und unter dessen Pflichten als Ziffer 5 aufgeführt wird: „Ihr habt alle guten Mittel und Wege zu ergreifen, um den Fortschritt und Aufschwung des Handels... zu sichern und das Wohl aller auswärtigen Kolonien und Faktoreien, die dieser Republik oder irgendwelchen ihrer Mitglieder angehören, zu fördern“[176], die Navi-

[174] Vgl. das Buch des Indiers Shafa'at Ahmad Khan, The Eeast India Trade in the XVII[th] Century. 1923. S. 69—73.

[175] Vgl. A. P. Newton, The Colonising Activities of the English Puritans, London 1914, auch die oben zitierte Biographie des Puritanerführers Pym: C. E. Wade, John Pym. 1912.

[176] Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642—1660. Collected and edited by C. H. Firth and R. S. Rait. London 1911. Vol. II, S. 3.

gationsakte, die Maßnahmen zugunsten der Landwirtschaft, der er vor allem durch Ausfuhrerleichterung zu helfen suchte, seine Bemühungen zur Hebung des englischen Außenhandels stellen den Handel geradezu in den Mittelpunkt der Staatspolitik. Aber ein wesentlicher Unterschied besteht doch gegen früher: Diese Wirtschaftspolitik wird dem englischen Volke nicht ohne sein Zutun oder gar gegen seinen Willen aufoktroyiert, sondern das ganze Volk — vor allem die breite Mittelschicht — nimmt durch Berichte und Vorschläge an den zu treffenden Maßnahmen direkt Anteil. Alle Arten von Monopolen[177] werden beseitigt, um der freien wirtschaftlichen Betätigung des einzelnen Spielraum zu schaffen. Die ausländische, besonders holländische Konkurrenz wird rücksichtslos bekämpft. Das Credo der Wirtschaftsinteressen überwiegt gegenüber dem einseitigen Eifer, im Vereine mit den niederländischen Generalstaaten „gemeinschaftlich das Reich Gottes auszubreiten und die Völker von ihren Tyrannen zu befreien"[178].

Wirtschaftliche Arbeit und Wirtschaftsinteresse waren die Parole des Tages. Freiheit des Individuums in der Betätigung seines „Berufes", freier Wettbewerb wurde die erste Forderung in einer Zeit, welche die Lehre von der Heiligkeit des ehrbaren Gewinnes als Heilsprämie auf den Schild erhob und Armut und Arbeitslosigkeit, wenn nicht als Laster und Resultat der Trägheit, so doch als ein mit dem Stigma sittlicher Minderwertigkeit und fehlender göttlicher Huld behaftetes Mißgeschick beurteilte. Zwar hat es nicht an Gesten gefehlt, den armen Leuten Wohlwollen zu bezeugen.

So wurde im ersten Jahre der Commonwealth, wie Wood[179] bemerkt, ein Kornmonopolist zu Ipswich aufs Korn genommen, „damit die armen Leute sehen möchten, daß in Zeiten

---

[177] Gemeint sind vor allem die inländischen Monopole. Die meisten Privilegien der Handelsgesellschaften waren eine Staatsnotwendigkeit.

[178] Vgl. G. L. Beers oben zitierten Artikel im „Political Science Quarterly. XVI, S. 594.

[179] H. G. Wood, The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property, in „Property, Its Duties and Rights". London 1913. S. 145.

der Teuerung Sorge für sie getragen wird", und später, im gleichen Jahre, ein Verhaftungsbefehl gegen Samuel Truelove von Wapping und den Reeder Mr. Bucknell erlassen, „vor dem Rate zu erscheinen und sich wegen des Rings zu verantworten, den sie zur Steigerung des Kohlenpreises gebildet hatten". Auch wurde ein Ausschuß ernannt, „der in Erwägung ziehen sollte, wie der Kohlenpreis für die Armen ermäßigt werden könne, und der zu diesem Behufe sich mit dem Lordmayor in Verbindung setzen und einen Gesetzentwurf vorbereiten sollte"[180]. Aber in erster Linie kam die „puritanische Revolution" der Mittelklasse zugute, und Rogers[181] hat Recht, wenn er sagt:

„Die Freiheit, welche das Parlament erkämpfte, war kein Gewinn, an dem der Arbeiter ein Interesse oder Anteil hatte. Es war in erster Linie im wahren Sinne der Aufstand der Mittelklasse gegen die absoluten Theorien der Regierung." „Die Klasse der armen Arbeiter, Bauern und Handwerker hatte keinen Anteil, ja war vermutlich völlig uninteressiert am großen Drama menschlichen Fortschritts, das sich in ihrer Mitte abspielte. Während einige ihrer Mitbürger eine Regierung gründeten, Kolonien anlegten, Reiche eroberten, wurde ihr Los zusehends schlimmer und ihre bloße Existenz eher als Verlust denn als Vorteil erachtet."

In diesen markanten Sätzen zeichnet Rogers mit seinem geradezu intuitiven Einleben in die von ihm dargestellten Wirtschaftsperioden das wahre Milieu und die geistige Atmosphäre des neuen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, das sich aus den Ruinen des von mittelalterlichen, royalistischen und klerikalanglikanischen Bindungen beherrschten alten Systems entwickelte. Kronprärogative, Sondergerichte, Intoleranz, Monopole mußten fallen wie das alte Feudalwesen gefallen war, dessen letzte Reste Cromwell durch Verwandlung der Lehensgüter in freies Eigentum beseitigte. Mit dem neuen, durch die „liberalen Erfolge" angebahnten Leben entwickelte sich ein neues Bürgertum ganz eigenartiger Prägung — mit all den Licht-

[180] State Papers, Domestic. 1649. Zitiert ebenda.
[181] James E. Thorold Rogers, History of Agriculture and Prices. London 1884. S. 103.

und Schattenseiten der neu errungenen Freiheit, die dem einen Freiheit zu leben und ungehemmt zu wirtschaften, dem andern Freiheit zu sterben bedeuten mochte.

Zweites Kapitel.

Puritanische Eigentumslehre und Wirtschaftsethik.

§ 1. Puritanische Eigentumsauffassung.

Die anglikanischen Theologen standen, wie wir oben betonten, noch unter dem Banne der alten Organismusidee und betonten dementsprechend den sozialen Charakter von Besitz und Reichtum. Besonders war es Hugh Latimer, der die sozialen Verpflichtungen, wie sie dem Privateigentum anhafteten, mit Schärfe und Nachdruck betonte und die Verflochtenheit des Eigentumsrechtes mit dem ganzen sozialen Gefüge von Rechten und Pflichten in seiner geradezu biblisch einfachen Sprache darlegte. Seine Beweisführung geht von der organischen Verbundenheit der einzelnen zur einen großen Gottesfamilie aus und betont die Pflichten der Besitzer gegenüber den Unbemittelten[182]. Predigt auf Predigt, Pamphlet auf Pamphlet, Statuten und Berichte von königlichen Kommissionen, hatten sich im Kampfe gegen die „Entvölkerung" auf religiöse Motive berufen und die Eingliederung des einzelnen in die christliche Commonwealth, „den Leib der Kirche", als Ausgangspunkt genommen. Hieraus leiteten sie die Rechte der kleinen Bauern gegen das zunehmende „Bauernlegen" her, hieraus auch die Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit.

Während des Bürgerkrieges und der Republik hatte sich durch die Konfiskation der Güter von Anhängern der königlichen Partei und deren Verteilung die Zahl der mittleren und kleinen Besitzer wieder stark vermehrt, aber nach der Restauration und der Revolution beginnt erst die eigentliche Zeit des Bauernlegens im großen Stile und die der Konzentration des Grundbesitzes in wenigen Händen. Sie stellt einen Wendepunkt dar in der Geschichte des englischen Grundeigentums.

[182] Hugh Latimer, Sermons. Ed. Parker Society. S. 398/99.

Mit der Restauration beginnt die Periode der Adelsherrschaft, die bis 1832 gedauert hat. Waren schon vor der Restauration die gegen Rentensteigerung und Einhegungen ergriffenen Maßregeln erfolglos geblieben, so sind nach derselben überhaupt keine mehr dagegen getroffen worden. Der Großgrundbesitz hatte freie Hand, und kein Ministerium unter der Regierung Karls II., Jakobs II., Wilhelms III., der Königin Anna und noch weniger unter den Hannoveranern hätte es wagen können, beschneidende Maßnahmen zu ergreifen, um so weniger, als das Parlament die wirtschaftlich segensreiche, wenn auch sozial verhängnisvolle Agrarumwälzung begünstigte. Die durch Handel und Schiffahrt reich gewordenen Kaufleute und die jüngeren Söhne, die als Beamte einer großen Handelskompanie nach Indien oder der neuen Welt auszogen und als Nabobs zurückkehrten, hatten den einen Ehrgeiz, in die Reihen der herrschenden Aristokratie aufzusteigen, und dazu bedurfte es eines entsprechenden Grundbesitzes. Das Konkurrenzprinzip fand immer weitere Anwendung auf Bodenverhältnisse und Agrarwirtschaft. Die Rente, das hat als erster James Anderson[183] klar erkannt, erschien immer mehr als Ausfluß einer der privaten Willkür entzogenen, wirtschaftlich bedingten Entwicklung einer systematisch organisierten Agrarpolitik. Die Stimmen, die Einhegungen, hohe Pachtrenten, Zusammenlegungen offen als Fortschritt preisen, werden immer lauter. Schon Samuel Fortrey sucht in seiner 1663 veröffentlichten Schrift, die „von Königen und Parlamenten" gegen die Einhegungen gemachten Einwände zu entkräften[184]. Doch der Vorkämpfer und eigentliche Apostel der Einhegungspolitik war erst Arthur Jonny (1741—1820), der es trotz des Bevölkerungszuwachses für möglich hält, durch Organisierung landwirtschaftlicher Großbetriebe den ganzen Brot- und Fleischbedarf auf britischem Boden zu erzeugen und darum sein „ceterum

[183] Vgl. Lujo Brentano, Agrarpolitik, 2. Aufl., S. 178ff., sowie Lujo Brentano, Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands, II. Band. 1927. 23. und 36. Kapitel. S. 70ff., 393ff.

[184] Samuel Fortrey, Englands Interest considered in the Increase of Trade, 1663.

censeo", daß Einhegungen notwendig seien, immer wieder verkündigt[185].

Die Konfiskationen, Zusammenlegungen, Kriegssteuern und das Zusammenkaufen des kleinbäuerlichen Besitzes bewirkten eine revolutionäre Umschichtung der Besitzverteilung, wie sie, wenn auch in größerem Ausmaße, nur zu Beginn der Reformation stattgefunden hatte. Der kleine Bauernstand war unaufhaltsam dem Untergange geweiht. Der Besitzwechsel mußte auch zu einer Umwälzung der Machtverhältnisse, das heißt praktisch zu einer Plutokratie, führen und traditionelle Beziehungen und Bande zerstören. Das hat schon einer der interessantesten, wenn auch wenig bekannter Schriftsteller des 17. Jahrhunderts mit bewundernswerter Originalität und Scharfsinn herausgearbeitet, James Harrington, der in einer viel zitierten und berühmt gewordenen Stelle schildert, wie die Tudors durch die Demokratisierung des Grundbesitzes den Feudaladel ruiniert und den Weg für die Bourgeoisrepublik gebahnt hätten[186]. Die Grundidee seiner „Oceana" und zahlreichen anderen Schriften — die an die Theorie des Überbaues erinnert — ist, daß die politische Machtverteilung durch die Vermögensverteilung bedingt würde. Da England zu seiner Zeit noch vorwiegend Agrarstaat war, wendet er dieses Prinzip auf die Verteilung des Grundbesitzes an. Alle Veränderungen in der Grundbesitzverteilung haben nach ihm notwendig Veränderungen in der politischen Machtverteilung zur Folge. Ja, er gliedert die politischen Verfassungen geradezu nach der Aufteilung des Landbesitzes. Hat ein Einziger den Löwenanteil, so ist die tatsächliche Verfassung notwendig eine Monarchie; ist es eine Minderheit von Personen, die den überwiegenden Teil des Landes besitzen, so entspricht diesem Besitzverhältnis eine notwendig aristokra-

[185] Aus den vielen Schriften Jonnys seien nur die wichtigsten angeführt, die hier in Betracht kommen: A six weeks'tour through the Southern Counties of England and Wales. London 1769. A six month's tour through the North of England. 2. ed. London 1771. The Farmer tour through the East of England. London 1771. The Farmers Letters to the People of England. 3. ed. London 1771. Political Arithmetic. London 1774.

[186] James Harrington, Works. 1700 ed. S. 69 (Oceana) und 388/89 (The Art of Lawgiving).

tische Verfassung. Eine Demokratie besteht notwendig dann, wenn weder der Einzelbesitz noch der einer Minderheit mehr beträgt als der Besitz der Masse des Volkes[187]. Das Buch erregte großes Aufsehen und Interesse. Dafür fiel auch sein Verfasser der unter Karl II. wieder zur Herrschaft gelangten Aristokratie zum Opfer[188].

Waren City-Kaufleute und die adeligen Großgrundbesitzer früher feindliche Rivalen — die anfänglich nur aus City-Kaufleuten bestehende Ostindische Gesellschaft ließ zum Beispiel außer dem Earl of Cumberland, einem seefahrenden Unternehmer (adventurer), keinen Adeligen als Teilnehmer zu, mit der Begründung, daß sonst viele ihre Einlagen zurückziehen würden[189] —, so hatte der gemeinsame Kampf gegen die Stuarts, noch mehr aber die durch den Aufschwung von Handel und Finanz bewirkte Neuschichtung des Volksvermögens die beiden ehemals feindlichen Brüder zum Bunde der neuen Plutokratie zusammengeschweißt. Der Landadel suchte mehr und mehr seine jüngeren Söhne in den Handelsgesellschaften unterzubringen, während der Geschäftsmann den stillen Herzenswunsch hegte, einen Landbesitz, am liebsten den Adelssitz eines bankrott gegangenen nobleman, zu kaufen. Selbst die puritanische „godly Discipline" schützte nicht vor derartigen Begehrungen. Kaufleute, die sonst zum Dissent geneigt hätten, bemerkt Leslie Stephan[190], „kaufen, sobald sie reich geworden, ein großes Haus in Clapham oder Wimbledon, und wenn sie ein Vermögen erworben haben, wollen sie ‚lords of manors', Herren eines Großgrundbesitzes,

---

[187] Vgl. zu den gemachten Ausführungen den Aufsatz „James Harrington" von A. E. Levett in „Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the XVIth and XVIIth Centuries, edited by F. J. C. Hearnshaw. London 1926. S. 174—203. Aus der „Oceana" kommen folgende Stellen in Betracht: „The Oceana and other works of James Harrington, Esq., by John Toland. 3. ed. London 1747. p. XVIII, 39ff., 290, 387ff. Das erwähnte Agrargesetz erscheint auf S. 109.

[188] Er wurde zuerst in den Tower geworfen und dann verbannt.

[189] Vgl. Lujo Brentano, Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands. II. Band. 1927. S. 196.

[190] Leslie Stephen, The English Utilitarians. London 1900. Vol. I, S. 20.

auf dem Lande werden“[191]. Mit dem Eintritte in die aristokratisch-hochkirchliche Gesellschaftsschicht wurde gewöhnlich auch die puritanische „innerweltliche Askese“ darangegeben und die Modereligion jener Kreise angenommen. Das England des hannoveranischen Georg erschien ausländischen Beobachtern, wie Voltaire und Montesquieu, geradezu als das Paradies der Bourgeosie, in dem der reiche Kaufmann Arm in Arm ginge mit dem verarmten Träger aristokratischer Namen[192].

Mittels der rotten boroughs und durch geregelte Bestechung bei den Wahlen wußte sich der Adel, dessen beide Parteien in der Regierung abwechselten[193], eine Mehrheit im Unterhause zu sichern. Entsprechend dem überwiegend agrarischen Charakter des damaligen Englands bestand diese beherrschende Oligarchie zumeist aus Großgrundbesitzern. Daß die Proteste der armen Kleinbauern und ihre Petitionen an ein Parlament, das vom Großgrundbesitz beherrscht war, keine Aussicht auf Erfolg hatten[194], liegt auf der Hand. Die Zeit der Depopulation Acts und der Ernennung von königlichen Kommissaren zur Untersuchung der Klagen war ein für allemal vorbei. Der Minister und Prediger John Moore, ein äußerst fruchtbarer Pamphletschreiber, der mit dem Feuer eines Latimer, wenn auch mit noch weniger Erfolg, den Großgrundbesitzern Buße und Umkehr predigt, ist wie ein Rufer in der Wüste. Mit Entrüstung weist er darauf hin, daß man vielfach selbst die Formalität eines privaten Parlamentsaktes umgeht und auf dem Wege gerichtlicher Prozesse mittels eines Kanzleibeschlusses Einhegungen dekretiert[195].

---

[191] Hermann Levy führt einige Beispiele von hochgekommenen geadelten Kaufleuten an, z. B. der Sohn des Direktors der Ostindischen Gesellschaft, Josiah Childs, wurde Lord Tylney usw. Vgl. Hermann Levy a. a. O. S. 60.

[192] Voltaire, Lettres Philosophiques, no X, und Montesquieu, Esprit des Lois XIX, 27 und XX, 22.

[193] Vgl. die meisterhafte Schilderung in George Macaulay Trevelyan, British History in the nineteenth Century. London 1924. S. 13—35. (Einleitendes Kapitel!)

[194] Vgl. die tragischen Beispiele bei L. and Barbara Hammond, The Village Labourer. London 1912. S. 47, 54, 56ff.

[195] Rev. John Moore, The Crying Sin of England of not caring for the Poor; wherein Inclosure, viz such as doth unpeople Townes, and uncorn Fields is arraigned, convicted and condemned. 1653. S. 13.

Es stand wohl nicht zu erwarten, daß der Adel und die City-Kaufleute sowie Mitglieder des Zusammenlegungskomitees Vorschläge, dahinzielend, die alte Staatspolitik zur Verhütung und Erschwerung von Einhegungen wieder aufleben zu lassen, mit viel Begeisterung und Verständnis entgegennahmen.

In einer solchen politischen und wirtschaftlichen Umwelt war auch nicht länger mehr Platz für eine Eigentumslehre, die die soziale Gebundenheit des Eigentums als ihr Grunddogma hinstellt und im Eigentum nicht nur eine Quelle des privaten Einkommens sieht, sondern ihm eine dem Gemeinwohl dienende, dem Privatbesitz wesentlich und unzertrennlich anhaftende Funktion zuschreibt. Die Auffassung, die an ihre Stelle treten sollte, war die Theorie, die in Locke ihren Philosophen und Propheten fand. Locke goß nur in philosophische Formen, was in den langen politischen und wirtschaftlichen Kämpfen sich herauskristallisiert hatte und sowohl Grundbesitzern wie Kaufleuten eine Selbstverständlichkeit geworden war. Wenn er das Recht auf Sondereigentum als ursprünglichstes, durch Arbeit erworbenes Recht hinstellt, das vor dem Staate schon existiere und darum auch nicht von ihm abhänge, und wenn er daraus die Folgerung zieht, daß selbst nicht die oberste Gewalt „von irgend jemand irgendeinen Teil (wär's auch nur ein sixpence) seines Eigentums wegnehmen könne, ohne dessen eigene Zustimmung", so spricht er damit sowohl dem Grundbesitzer wie dem Geschäftsmanne aus der Seele. Arbeit ist der letzte, durch Naturgesetz garantierte, eigentumschaffende und eigentumbegründende Rechtstitel. Arbeit ist das natürlichste Eigentum des Menschen. Die Aufstellung von Hobbes und Grotius, daß im Naturzustande Kommunismus, Gütergemeinschaft bestanden habe, verwirft er und zeigt, daß der wilde Indianer, der Nahrung sammelt und für seinen Gebrauch zubereitet, „sie mit seiner Arbeit vermischte und so mit ihr etwas verband, was fraglos sein eigen war" und darum diese auch als ausschließlichen Besitz zu eigen hat. Arbeit ist die Schöpferin von Werten und der Quell allen Eigentums. Dinge im Naturzustand haben wenig Wert. Arbeit fügt wenigstens

das neun- und zehnfache an Wert dazu. Ein Mensch darf soviel Land und anderes Eigentum zu eigen besitzen, als er bearbeiten und nutzbringend gestalten kann[196].

Das puritanische Ideal von der Arbeit, das ja der praktischen Haltung des Puritaners den Eigentumsverhältnissen gegenüber zugrunde lag, wurde so in der philosophischen Theorie Lockes, die der folgenden wirtschaftstheoretischen Literatur tiefe Spuren aufgeprägt hat, zum Fundament der Eigentums- und Wertlehre gemacht. Nicht als ob wir Locke damit zum Puritaner stempeln wollten; er ist schon eher als Deist anzusprechen. Da wir aber unnötigerweise kein Kampfgelände betreten wollen, müssen wir uns ein Eingehen auf die These, die den Deismus als direkten Abkömmling des Puritanismus betrachtet, hier versagen. Der Verbindungsfäden ließen sich nicht wenige aufzeigen. Jedenfalls war Locke der Dolmetsch des kapitalistisch denkenden Bürgertums seiner Zeit, das in der puritanischen Schule der „Godly Discipline" groß gezogen war. Was noch unser Interesse beansprucht, ist Lockes Berufung auf das Naturrecht als letzte Rechtfertigung eines sakrosankten, unverletzlichen, absoluten Eigentumsrechtes, die dem scholastischen Appell an das Naturrecht zugunsten von Einschränkungen und Sozialverpflichtungen des Eigentums diametral entgegengesetzt ist[197]. Nach der Restauration und erst recht nach der „Glorious Revolution", zu

---

[196] Vgl. dazu John Locke, On Civil Government, II. cap. 5, sowie Hastings Rashdall, The philosophical Theory of Property, in „Property, Its Duties and Rights". London 1913. S. 42ff.

[197] Auch in seiner politischen Theorie führt Locke die Rechte des Individuums auf das scholastische Naturgesetz zurück. Es wäre interessant, die Abhängigkeit Lockes, dessen Werk grundlegend geworden ist für moderne konstitutionelle Theorien, von scholastischen Autoren nachzuweisen, so sehr auch Locke es unter seiner Würde hält, Quellen zu zitieren. Eins ist sicher, daß er Filmers Patriarcha gelesen hat, den er ja mit unnötig schweren Geschützen bekämpft. Dort konnte er wohl sein Auge nicht verschließen gegenüber den Zitaten aus Bellarmine, von denen selbst Filmer gesteht, daß in ihnen die Stärke all der Argumente zugunsten der natürlichen Freiheit der Untertanen zusammengefaßt sei, die er je gelesen oder gehört hätte. Auch läßt sich Locke herbei, Hookers Ecclesiastical Polity zu zitieren, der, wie Prof. Ritchie bemerkt, „das Medium darstellt, durch den die ethische und politische Philosophie des Thomas von Aquin ihren Weg in die populäre englische Gedankenwelt gefunden hat". (Natural Rights, 1895, S. 39.)

deren Verteidigung ja Locke sein Buch „On Civil Government" schrieb, konnte man wieder an Naturrechte appellieren, ohne Gefahr zu laufen, daß andere das gleiche taten und unliebsame Konsequenzen zogen.

Dagegen waren im langen Ringen um Macht zwischen Krone und Parlament und besonders in der Zeit der Commonwealth, als die demokratischen Hoffnungen hochgespannt waren, und man auch eine neue, mehr gleichmäßige Besitzverteilung erwartete, Stimmen laut geworden, die mit Berufung auf heilige, unverletzliche Naturrechte Abschaffung der Bodensperre und Freigabe des Bodens für allgemeinen Gebrauch forderten. Die Diggers nahmen unter ihrem idealen und fähigen, aber zu utopistischen Führer Gerard Winstanley die Verheißung des Evangeliums: „die Sanftmütigen sollen das Erdreich besitzen" wörtlich und hatten im Vertrauen auf den Segen des Himmels angefangen, auf St. George's Hill den mageren, offenbar von niemand beanspruchten Boden umzugraben und zu bebauen[198]. „Im Anfange", so beginnt das erste Manifest der ‚Gräber' (Diggers), „machte der große Schöpfer ‚Vernunft' die Erden zum gemeinsamen Schatz und Gut für Mensch und Tier."[199] Betrachtete man anfangs die Bewegung als den Ausfluß harmloser Schwärmerei, so wurde man schließlich doch, besonders durch die ergiebige Schriftstellerei und die zahlreichen Flugschriften, Manifeste und offenen Briefe des Führers Winstanley, auf die zugrundeliegende zugkräftige, der besitzenden Klasse gefährlich zu werden drohende Philosophie aufmerksam. In seiner sehr interessanten Utopie eines regelrechten Bodenkommunismus, die den Titel trägt: „The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored" Februar

---

[198] Als der General Fairfax von Guilford nach London kam, Ende Mai 1649, besuchte er den Hügel und fand zwölf Diggers hart an der Arbeit. Auf seine Vorstellung antworteten sie, daß sie Kronland umgrüben, das seit dem Tode des Königs, der es durch die normannische Eroberung erworben hätte, wieder an die Allgemeinheit zurückgefallen sei.

[199] „The True Levellers Standard Advanced" or „The State of Community Opened and Presented to the Sons of men", King's Pamphlets, Brit. Museum E 552.

1652[200], wendet er sich an Oliver Cromwell, den er mit Moses vergleicht und als das Haupt eines Volkes Gottes anspricht, das seinen unterdrückenden Pharao hinausgeworfen habe. Nun aber, da Land und Freiheit wieder in die Hand der unterdrückten Commoners von England zurückgekehrt sei, dürfe er das Land nicht in seiner Gewalt behalten, sondern müsse Sorge tragen, daß es dem Volke auch wirklich zu eigen werde, sonst lege er nur das Fundament zu einer noch schwereren Sklaverei der Nachkommenschaft als sie je vorher bestanden...

„Wenn die Lords of Manors", so wird in einem eindrucksvollen Abschnitt ausgeführt, „Anspruch erheben auf den Boden auf Grund der Siege der Armee über den König, dann haben wir gerade soviel Recht wie sie, weil unsere Arbeit, und Blut und Leben unserer Freunde das freie Recht auf den Boden ebenso erkauften wie sie. Und ist es nicht Sklaverei, so sagen mit Recht die Leute, daß manche bei ihren Mitmenschen betteln gehen oder in harter Sklavenarbeit für Tageslohn in andrer Dienste arbeiten oder dahinsterben oder stehlen müssen und so abseits des Weges erhängt werden als Menschen, die nicht wert sind, auf der Erde zu leben, wo doch in England Land genug ist, um zehnmal soviel Menschen zu unterhalten, als es zur Zeit hat? Bevor man ihnen erlaubt, das Land für die Fristung des Lebens anzubauen, müssen sie Renten an ihre ‚Mitbrüder' zahlen. Das ist eine Bürde, unter welcher die Schöpfung seufzt. Und den Untertanen (sogenannt) wird ihr Geburtsrecht und ihre angestammte Bodenfreiheit von ihren Mitbrüdern vorenthalten, die es zurückhalten durch Keulenrecht (Club-law), nicht durch heiliges Recht (righteousness)." Den Anspruch des „Mitbruders" auf das Land zerpflückt er in der folgenden Argumentation: „Das Land gehört ihm entweder durch Schöpfungs- oder durch Eroberungsrecht. Wenn er auf Grund der Schöpfung die Erde sein eigen und nicht mein nennt, dann gehört sie mir ebenso gut wie ihm; denn der Geist der ganzen Schöpfung, der uns beide machte, ist kein Beachter von Personen. Und wenn er auf Grund von Eroberung die Erde sein und nicht mein eigen nennt, so muß das entweder auf Grund der Eroberung des Königs über die Gemeinen hinweg oder der Gemeinen über

[200] King's Pamphlets, Brit. Museum E 655, vollständig abgedruckt in dem merkwürdigerweise kaum beachteten Buche: Lewis H. Berens, The Digger Movement in the Days of the Commonwealth, London 1906, das eine Fülle von ersten Quellen zu Worte kommen läßt und trotz seiner Einseitigkeit eine hochwertige Forscherarbeit darstellt.

den König hinweg der Fall sein. Leitet er seinen Anspruch von der Eroberung des Königs ab — die Könige sind geschlagen und vertrieben und mit dem Titel ist es fertig. Gründet er aber seinen Anspruch auf die Eroberung der ‚Commoners', dann habe ich geradesoviel Recht als mein Bruder; denn mein Bruder vertrieb den König nicht ohne mich, noch ich ohne ihn, sondern wir beide, einander helfend mit Börse und persönlichem Dienst (assisting with purse and person) schafften es, so daß ich durch diesen Sieg einen gleichen Anspruch auf die nun freigemachte Erde habe wie mein Bruder — eben nach dem Gesetze der Gerechtigkeit."

Auch den Reichtum verwirft er aus der gleichen Philosophie heraus.

„Kein Mensch kann reich sein außer durch seine eigene Arbeit oder durch die Arbeit andrer, die ihm helfen. Wenn ein Mann keine Hilfe von seinen Nachbarn hat, wird er niemals den Ertrag von Hunderten und Tausenden per Jahr von einem Gut herausschlagen. Helfen ihm aber andere bei der Arbeit, dann gehören ihnen diese Reichtümer ebensogut wie ihm, da sie ja die Früchte von andrer Leute Arbeit ebensogut sind wie die seiner eignen. Reiche Leute erhalten, da sie von andrer Arbeit leben, alles, was sie haben, von der Hand der Arbeiter."

Solche und ähnliche Grundsätze waren es, nicht seine Utopie, „in der kein Kaufen und Verkaufen sein soll und jedermann fürs Gemeinwohl arbeitet, aber auch freien Zutritt zum gemeinsamen Vorratsraume hat und ein komfortables Leben haben soll", die ihm und seiner fleißigen frommen Schar die Verfolgung seitens der höchsten Staatsautorität, des Parlamentes, eintrugen. Als eine Gruppe von Soldaten die zwei Baracken, in denen sie ein gemeinschaftliches Leben geführt hatten, niederrissen und das Holz auf einer Karre davonfuhren, lebten sie eine Zeitlang im Freien, und Winstanley schickte einen langen beredten Brief an das House of Commons, in dem er aber wohlweislich die familiäre Diggersphilosophie ausließ und kein Wort von dem Naturrecht erwähnte, sondern nur die Erfüllung eines gesetzlichen Vertrages verlangte. Die kühne Sprache des „True Levellers Standard Advanced", in dem er zum Schluß gedroht hatte: „Die armen Leute, die ihr unterdrückt, werden die Retter des Landes sein. Wollt ihr Gnade finden, so laßt Israel frei

ziehen; brecht die Ketten des Eigentums in Stücke", ist verstummt.

Cromwell hatte soeben alle noch vorhandenen Lehensgüter in freies Eigentum verwandelt und hatte wohl wenig Neigung, Israel frei ziehen zu lassen. Auch Harringtons „Oceana", die er eine Zeitlang beschlagnahmt hatte, mit ihrem Vorschlage, „für immer ein Herrschaftsgleichgewicht aufzustellen und zu fixieren, und zwar durch eine solche Verteilung von Land, daß kein Mann oder keine Anzahl von Männern innerhalb eines engen Kreises von wenigen oder einer Aristokratie dazu kommen könne, das ganze Volk durch den Besitz von Ländereien zu beherrschen", konnte bei ihm nicht auf viel Gunst rechnen. Cromwell und Ireton, sein Schwiegersohn, der Berater und die rechte Hand Cromwells, „der nur die Pfeile schoß, die in Iretons Werkstätte geschmiedet wurden"[201], waren die Werkzeuge und Vertreter von Besitz und Autokratie. Das hinderte nicht, daß sich Cromwell, der sich völlig im Besitze der Gnade fühlt, als Instrument Gottes betrachtet, das die Interessen des auserwählten englischen Volkes[202] wahrzunehmen und „die Schlachten Gottes" zu schlagen hat. In den Reihen ihrer eigenen Armee hatte sich eine starke Bewegung entwickelt, die gegen den Absolutismus des Parlaments protestierte und eine wahre Volksregierung wünschte. Als Richard Baxter im Jahre 1645 nach der Schlacht von Naseby die Armee besuchte, fand er die Mannschaften im Gespräch über kirchliche und staatliche Demokratie und in

---

[201] Ambrose Barnes, Memoirs, S. 114. Zitiert bei Gooch a. a. O. S. 135.

[202] Nach einem blutigen Kriegsbericht kann (Brief vom 15. September 1645 in Th. Carlyle, Oliver Cromwell, Letters and Speeches, vol. I, S. 248) er sagen: „That all is none other than the work of God. He must be a very Atheist that does not acknowledge it." Eine Grausamkeit, wie die folgende (Brief vom 17. September 1649, Carlyle, II, S. 62): „every tenth man of the soldiers killed; and the rest skipped for the Barbadoes" löst bei ihm nur das Bekenntnis aus: „I am persuaded that this is a righteous judgment of God." In einem von „Old Noll" gezeichneten Porträt heißt es: „Ihr könnt kaum mit Cromwell über etwas reden, ohne daß er seine Hand auf die Brust legt, die Augen zum Himmel erhebt und Gott zum Zeugen anruft; er weint, heult und zeigt sich zerknirscht, während er dir eine unter die erste Rippe versetzt", zitiert in einem Artikel von Professor Rahilly, Democracy, Parliament and Cromwell in „Studies", Dec. 1918, vgl. auch Walter F. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924. S. 19.

lebhaften Diskussionen über die Flugschriften von Lilburne, dem einflußreichsten und rührigsten politischen Schriftsteller und Denker der Zeit sowie von Overton und anderen Independenten[203]. Baxter erzählt uns, wie die Schlagworte „liberty", „conscience", „natural freedom of man" in den Köpfen spukten. Die Levellers, wie Cromwell sie verächtlich nannte[204], pochten auf natürliche Rechte, im Gegensatze zu den Legalitäten, juristischen Spitzfindigkeiten und technischen Formalitäten, um ihre Forderungen einer wahren Demokratie gegenüber der absoluten Herrschaft des Parlaments, eines gleichen Wahlrechtes, das nicht nach Besitz qualifiziert sei, größerer lokaler Autonomie, religiöser Toleranz, der Beseitigung von Monopolen und „Zehnten" und andere ganz modern klingende Forderungen, wie zum Beispiel der Einrichtung des Referendum, des direkten Appells an das Volk, zu rechtfertigen. In verschiedenen wuchtigen Manifesten, „The Heads of Proposals", „The Agreement of the People", „The Case of the Army"[205] legten sie ihr soziales und politisches Programm nieder, immer wieder unter Berufung auf heilige natürliche Rechte. „In Regierungssachen und anderen Anlegenheiten dieser Welt", schreibt ein Gegner dieser ersten politischen Theoretiker Englands nach der Reformation[206], „appellieren sie gegenüber den Gesetzen und Konstitutionen von Reichen an Regeln, die der Natur und rechten Vernunft

---

[203] Life and Times, ed. Sylvester 1696, S. 50—53. Der volle Titel: Reliquiae Baxterianae or Mr. Richard Baxters Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times 1696.

[204] „To make them odious, he, Cromwell, denominated them Levellers, as if they intended to level men of all qualities and estates." Baxter, Life, S. 61. Auch Lilburne (Apologetical Narration, 1652, S. 71) sagt, daß Cromwell und sein Schwiegersohn Ireton, „die die öffentliche Gewalt und die öffentliche Börse zu ihrer Verfügung hatten", einen Feldzug von Verleumdung begannen, als ob Lilburne und seine Anhänger „Ehefrauen, Behörden, Besitztum und alle anderen Beziehungen gleichmachen, nivellieren wollten". Über die ganze Leveller-Bewegung orientiert am besten T. C. Pease, The Leveller Movement, 1920, sowie G. P. Gooch, English Democratic Ideas etc., Chapt. V und VII.

[205] Vgl. Rushworth, Historical Collections, 1722, 3. ed., S. 446, 564—570 etc., sowie Gooch, English Democratic Ideas in the Seventeenth Century. Cambridge 1927. S. 118ff.

[206] Edwards, Gangraena. 1646. Vol. 3, S. 20.

entsprechen und von denen allein sie sich beherrschen lassen wollen."

Da kann es nicht wundernehmen, daß Ireton, der tatsächliche Genius der offiziellen Armee, „ihr Alpha und Omega"[207], die von Naturrechten ausgehende Argumentation der Levellers für verdächtig und gefährlich hielt. Der Forderung der Levellers nach gleichem Wahlrechte, „daß alle Einwohner, die ihr Geburtsrecht nicht verloren haben, eine gleiche Stimme bei Wahlen haben sollten", hält Ireton entgegen[208], daß sie doch die Bedeutung und Heiligkeit des Eigentums unterschätzten. In seiner Eigentumstheorie, die er im Anschluß an die Diskussion über das Wahlrecht gibt, führt er aus[209], daß nicht das Gesetz Gottes dem Menschen Eigentum gab, noch das Gesetz der Natur, sondern Eigentum wäre eine menschliche Einrichtung. Sexby, ein Mitglied des Armeerates, rief daraufhin aus, daß die Soldaten ihr Leben in die Schanze geschlagen hätten, um ihre angeborenen Rechte wiederzugewinnen; aber wenn der Generalkommissär recht hätte, besäßen sie überhaupt keine. Darauf erwiderte Ireton, daß er verstehe, was er sagen wolle. Ein anderes angeborenes Recht als die Erlaubnis, in England zu leben und die Luft einzuatmen, sowie des freien Gebrauches der öffentlichen Straßen, ebenso „des fundamentalen Bestandteils der Konstitution" gäbe es nicht. Wenn sie unter dem Vorwande eines angeborenen Rechtes sich über die Konstitution hinwegsetzen zu können glaubten, so wäre dies genau, als ob sie alles, was ein Mensch sein eigen nenne, einfach wegnehmen wollten. „Angenommen, es gäbe kein Zivilrecht und keine staatliche Verfassung" — er meint, angenommen, das geltende bürgerliche Gesetz könnte in jedem Augenblick unter Berufung auf das Naturgesetz und angeborene Rechte übergangen werden —, „so gäbe es auch kein Eigentum und keine sichere Grundlage für irgend jemand, den ihm belassenen

---

[207] Lilburnes Legal Fundamental Liberties, S. 29.
[208] Vgl. Gooch a. a. O. S. 130.
[209] Vgl. Clarke Papers, herausgegeben mit Einleitung von Professor C. H. Firth. Vol. I, S. 230—363.

Besitz zu genießen." Und mit einem gewissen Pathos fährt er fort:

„Wenn ich höre, wie Leute alle Verpflichtungen beiseite setzen wollen für eine gewisse wilde Einbildung über das, was jedermann für gerecht oder ungerecht erachtet, so zittere ich über die schranken- und grenzenlosen Folgen einer solchen Idee."

Die einzige Grundlage von Rechten sei das Gesetz des Landes.

„Wir sind unter einem Vertrage, wir haben ein Übereinkommen getroffen. Und dieses Übereinkommen besagt, daß ein Mann den Gebrauch des Landes haben soll, das er von seinen Vorfahren erhalten hat mit Unterordnung unter jene allgemeine Autorität, auf die wir uns geeinigt haben. Das scheint mir die Rechtsgrundlage für den Landbesitz zu sein. Was andere Güter betrifft, so ist es wieder das Gesetz, das mich schützt vor dem Anspruch eines andern, auf Grund des Naturrechtes meine Habe wegzunehmen. Das, was sie zur meinigen wirklich und rechtlich macht, ist eben das Gesetz."

Gleich Hobbes[210], dessen Ansicht über die menschliche Natur und den wilden Urzustand des Menschengeschlechtes er völlig teilt, ist er der Meinung, daß Menschen als bloße Menschen korrupt sind und dies stets sein werden, daß also die Notwendigkeit die Menschen zwinge, miteinander Verträge abzuschließen und zur Sicherung und Einhaltung des Vertrages einer mächtigen Obrigkeit — ein Leviathan dürfte ihm wohl weniger sympathisch gewesen sein — weitgehende Gewalt anzuvertrauen.

Die Levellers waren nicht die einzigen, die die natürlichen Rechte zur Sanktionierung ihres politischen und sozialen Programms anriefen. Die Berufung auf allgemeine Prinzipien und Naturgesetze bildete, wie wir bereits anderswo auseinandersetzten, einen eisernen Bestandteil der politischen Theorien der Zeit, ja man kann wohl sagen, daß sie geradezu eine

---

210 Nach Hobbes kann Eigentumsrecht erst mit dem Vertrage, durch den an den Herrscher absolute Gewalt übertragen wird, entstehen, da im vorvertraglichen Stadium nur rohe Gewalt herrscht und jedes Recht erst durch positives Gesetz begründet wird. Erst das Gesetz schuf Mein und Dein und das Recht, andere Personen vom Gebrauche des eigenen Besitzes auszuschließen. Vgl. Thomas Hobbes, Leviathan, c. 15 und 16.

Charakteristik dieser kritischen Periode in der englischen Geschichte darstellt und diese zum Beispiel von der sogenannten glorreichen Revolutionszeit im Jahre 1688 unterscheidet. Der Puritanismus, dessen Stärke niemals auf intellektuellem Gebiete lag, so sehr er sich auch als Willens- und Charakterschulung bewährte, griff die scholastischen Ideen der Naturrechte, die über dem positiven Rechte stehen, als willkommene Waffen im geistigen Streite zwischen Demokratie und Monarchie auf. Aber auch als das Parlament den Sieg davongetragen hatte, galt es noch, die Gewalt des Parlaments nach rechts gegen die Royalisten und nach links gegen die radikalen, mit dem Errungenen keineswegs zufriedenen, wohl auch mit Recht unzufriedenen Elemente, zu verteidigen. Die Royalisten waren unfreundlich genug, die Möglichkeit zu unterstreichen, daß das Volk dem Parlamente widerstehen könnte, wie das Parlament sich gegen den König auflehnte[211]. Demgegenüber verwies der große Verteidiger der parlamentarischen Souveränität, Henry Parker[212], auf die dem Volke von Natur aus innewohnende, nun aber vom Volke unwiderruflich an das Parlament übertragene Gewalt, welch letzteres nun infolge der Wahlen und auf Grund des Repräsentationsprinzips den Staat selbst darstelle. Die andere Seite, deren logische Kraft ungleich stärker war, berief sich auf eben diese dem Volke unveräußerlich zustehende Macht, sich seine Regierung zum Besten der allgemeinen Interessen, anstatt zum Nutzen einiger weniger Privilegierter selbst zu wählen, auch über das Parlament hinweg, wenn dieses nicht mehr als Treuhänder des ganzen Volkes funktioniere[213]. Auf dieses Argu-

[211] Vgl. C. Herle, A Fuller Answer to a Treatise written by Dr. Ferne, 29. Dezember 1642, sowie S. 25. H. Ferne, The Resolving of Conscience 1642, S. 17.

[212] Henry Parker, Observations upon some of His Majestys late Answers and Expresses. 2. July 1642. T. P. vol 153.

[213] Wohl eine der bedeutendsten politischen Flugschriften, die je in englischer Sprache erschienen ist, „A Remonstrance of many thousand Citizens and other Freeborn People of England to their own House of Commons", und die so gut wie unbekannt ist — wohl deswegen, weil sie während der unbestrittenen parlamentarischen Herrschaften der beiden traditionellen Parteien totgeschwiegen wurde —, arbeitet dieses Prinzip scharf heraus und verlangt eine neue soziale Gesetzgebung. Der Verfasser dürfte wohl Lilburne sein, dessen Hand jedenfalls zu erkennen ist.

ment weiß auch der puritanische Jurist Henry Parker[214] nichts zu entgegnen, außer daß „wir, da die Regeln der partikulären, nicht universellen Gerechtigkeit zu enge sind, zu jenen Grundsätzen unsere Zuflucht nehmen müssen, die die ursprünglichen Naturrechte und ursprüngliche Politik uns an die Hand geben. Das Fundamentalgesetz", wonach das Parlament vorangeht, „ist in der Natur selbst verwurzelt", worauf ein Loblied auf die Magna charta folgt[215].

Wo solche Ideen gleichsam in der Luft lagen, lag es nahe, daß einerseits die selig Besitzenden sich auf ihr heiliges, unverletzliches Recht beriefen, mit dem Ihrigen zu tun wie ihnen beliebte, und sich jegliche Einmischung verbaten, und die weniger vom Schicksal Begünstigten auf Mutter Natur und angeborene heilige Rechte zurückgriffen, um mit den politischen Veränderungen, die ihrem Ideenkreise von wirtschaftlichen Interessen unzertrennlich schienen, auch eine neue Besitzordnung herbeizuführen.

Der fromme puritanische Geschäftsmann, der die ungehinderte Verfolgung von Wirtschaftsinteressen als sein Naturrecht ansah, kam immer mehr dazu, darin gleichzeitig die Ausübung eines von der Vorsehung ihm zugedachten göttlichen Berufes zu sehen, der ihm göttliches Gesetz war. Auch er erblickte, wie einst die Scholastiker, nur von einem anderen Gesichtswinkel aus, eine prästabilierte Harmonie zwischen seinem natürlichen und göttlichen Recht und war auch überzeugt, daß so gleichzeitig das Gemeinwohl am besten garantiert werde. Einhegungen, gegen die man im Interesse der Gemeinschaft Sturm zu laufen pflegte, dienten ja zur Steigerung des Ertrages an Wolle und Korn. Jedermann weiß selbst am besten, wie er am meisten aus seinem Gute herausschlagen kann, und es liegt nur im allgemeinen Interesse, ihm

---

214 Henry Parker, The Observator Defended. S. 2f.

215 Vgl. dazu, was Thorold Rogers von der „magna charta" bzw. Habeas-Korpus-Akte schreibt: „Ich habe den Verdacht, daß die Habeas-Korpus-Akte und andere Garantien der Freiheit weit größere Sicherheiten für den Reichen und Vornehmen als für den armen Arbeiter waren, und daß Bauern und Handwerker umsonst an sie appelliert hätten." (History of Agriculture and Prices. S. 103.)

freie Hand in der Produktion zu lassen. „Es ist eine unleugbare Maxime", schreibt ein puritanischer Prediger[216], „daß jedermann nach dem Lichte von Natur und Vernunft das tun wird, was zu seinem größten Vorteile gereichen wird... Der Fortschritt privater Personen wird auch zum Vorteile der Allgemeinheit sein." Man wird schon stark an die prästabilierte Harmonie Benthams und an „die unsichtbare Hand" Adam Smiths erinnert, die wohlweislich Eigenvorteil und Gemeinwohl miteinander verbunden habe.

Ging der Puritanismus auch nicht so weit, daß er wie Wyclif[217] Eigentumsrecht nur jenen zugesteht, die im Gnadenstande sind, und Sündern das Besitzrecht aberkennt, Wohlstand ist jedenfalls ein Beweis göttlicher Huld und darum auch heilig und unverletzlich. Den Minderbemittelten mochte diese Lehre wenig Trost bereiten. Wie wir sahen, pochten Levellers wie Diggers auf natürliche angeborene Rechte, die vom Schöpfergeiste in die Natur hineingelegt seien, sowohl um ihre Forderungen zu stützen, als auch um gegen den ausgeprägten Individualismus der anderen Richtung zu protestieren. Es darf nicht übersehen werden, daß auch die Diggers und Levellers aus den puritanischen Reihen hervorgingen, daß sie mithalfen, „die Schlachten Gottes" zu schlagen, aber enttäuscht waren, als die Beute der Ägypter ausblieb. Auch sie glaubten an eine Harmonie zwischen natürlichem Rechte und der Anordnung der Vorsehung, nur sahen sie diese Anordnung der Vorsehung von der „Gier und Habsucht" ihrer „Mitbrüder" schmählich durchkreuzt. In der Folge gingen diese Kreise dem „reinen Puritanismus" vielfach verloren und schlossen sich an radikale Sekten an, die ja in buntester Mannigfaltigkeit auf dem Boden der inneren und äußeren Krisen gediehen.

Wenn die puritanischen Klassiker, deren Lehre übrigens abgesehen von der mangelnden Vertiefung, von der der Scholastiker nicht viel abweicht, nicht das Naturrecht oder Weltrecht (jus gentium), sondern den Dekalog, das Gebot „Du

---

[216] Joseph Lee, A Vindication of a Regulated Enclosure. 1656. S. 9.

[217] John Wyclif, De Divino dominio — De civili Dominio. Siehe Lechler, Johannes von Wyclif. Leipzig 1873. 1. Band, S. 567.

sollst nicht stehlen", zum Ausgangspunkte, ja zum Mittelpunkte ihrer Eigentumslehre machen, so liegt das nicht nur an der puritanischen Gesamteinstellung, die den Akzent auf das absolute Eigentumsrecht legt, sondern vor allem an der Tendenz, sich nicht den Vorwurf des Kommunismus und der Anarchie zuzuziehen. Galten doch die Puritaner von Anfang an als Aufrührer, die sich der Hierarchie und Kirchenordnung und jeder Ordnung überhaupt widersetzten[218], und Baxter selbst erzählt uns, daß er an die Schlechtigkeit und Bosheit dieser Leute glaubte, bis er eines Tages hörte, wie sein Vater als „Puritaner" beschimpft wurde[219]. Puritaner, Precisian, Hypocrite waren damals Synonyma. Und je mehr sie in Gegensatz zur bestehenden Staats- und Kirchenordnung traten, desto mehr mußte sich der Vorwurf der Anarchie an ihre Ferse heften. In den Memoiren des Obersten Hutchinson wird in drastischer Weise erörtert, wie man in dem „Puritaner" nicht nur denjenigen erblickte, der sich kirchlich absonderte, sondern jeden, der gegen Krongewalt, Prärogative, Sonderrechte des Hofes oder die Steuern des Königs sprach, als Puritaner bezeichnete. „Alle, die die Hoffnungen und Anschauungen des bedürftigen Höflings durchkreuzten, die stolze anmaßende Klerisei, die diebischen ‚projectors' (Patentees und Monopolisten), den verkommenen Adel angriffen..., ferner jeder, der eine Predigt aushalten konnte, eine anständige Unterhaltung pflegen oder irgend etwas Gutes tun konnte — all diese Leute waren Puritaner."[220] Und Strafford schrieb über die Puritaner an Laud[221]: „Der Genius dieser Rasse von Leuten treibt sie dazu, sich all dem auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete zu widersetzen, was immer Autorität anordnet." Im Kampfe zwischen Cartwright und Whitgift sowie zwischen Travers und Hooker[222] warfen sowohl Whit-

[218] Vgl. Fuller, History of the Reformation. II, S. 421.
[219] Baxter, Life etc. S. 2 und 3.
[220] Memoirs of the Life Colonel Hutchinson, written by his widow Lucy. Everyman ed. 1908. S. 64/65.
[221] The Earl of Straffords Letters and Despatches, by William Knowler. D. D. 1739. Vol. II, S. 138.
[222] Ein Studium des Frühpuritanismus kann diese beiden großen Kontroversen nicht unbeachtet lassen.

gift wie Hooker ihren Gegnern vor, daß sie schnurstracks auf die Anarchie der Wiedertäufer lossteuerten. Von diesem Makel des revolutionären, kommunistischen Wiedertäufertums suchten sich die Führer der puritanischen Bewegung ängstlich reinzuhalten. Hatte man es ja unter Elisabeth für nötig befunden, die Wiedertäuferlehre im Artikel 38 ausdrücklich zu verwerfen und festzustellen, daß „Reichtum und Güter der Christen nicht gemeinschaftlich sind, was Recht, Titel und Besitz derselben betrifft, wie gewisse Anabaptisten in falscher Weise sich brüsten".

Die Ansicht Bullingers, dessen „Decades" König Eduard VI. dediziert waren und innerhalb von zehn Jahren drei Übersetzungen ins Englische erfahren hatten und die auch von der Konvokation im Jahre 1586 dem niederen Klerus zum Studium empfohlen wurden, wurde maßgebend für die klassisch-puritanische Lehre.

„Durch dieses Gebot", er knüpft an den Dekalog an, „ist der eigentliche Besitz von Sondervermögen rechtmäßig angeordnet und fest eingerichtet. Der Herr verbietet Diebstahl: Darum verordnet und bekräftigt er den richtigen Eigenbesitz weltlichen Reichtums. Denn was kannst du stehlen, wenn alle Dinge allen Menschen gemeinsam sind? Da hast du ja dein eigen gestohlen und nicht eines anderen Habe, wenn du von ihm wegnimmst, was er hat. Aber Gott verbietet Diebstahl und darum bestätigt er durch Aufstellung dieses Gesetzes gesetzmäßigen Besitz von Eigengütern."[223]

Diese Lehre, die das negative Gebot in eine positive Bekräftigung der bestehenden Besitzordnung umwandelt, vertritt auch Baxter und Dr. Ames. Baxter behandelt im 18. Kapitel des „Christian Directory" die Frage[224]: „Ist es eine Sünde für einen Menschen, in absoluter Not zu stehlen, wenn das nur geschieht, um sein Leben zu retten?" „Der Kasus ist sehr schwer", meint er in der Antwort und zitiert zwei entgegengesetzte Ansichten, diejenige von Dr. Ames[225], „Amesius" wie er ihn nennt, der das Prinzip vertritt „omnia fieri communia in extrema necessitate" und damit die mittelalterliche Lehre

[223] Vgl. bes. Third Decade, 1. and 2. Sermons in „The Decades of Henry Bullinger" (Parker Society), vol. III. 1850.
[224] R. Baxter, Christian Directory, Chap. XVIII, Tit. 2.
[225] Ames, De Conscientia, b. V. c. 50.

wiedergibt, und diejenige von mehr rigorosen Legalisten, die das Verbot des Diebstahls als absolut betrachten, weil im Dekalog keine Ausnahme angedeutet würde. Baxter neigt offenbar der letzteren Auffassung zu, wenn er sie auch in gewundenen Worten zu verschleiern sucht.

„Wenn immer die Erhaltung des Lebens desjenigen, der etwas wegnimmt (des taker), aller Wahrscheinlichkeit nach dem Gemeinwohle nicht nützlicher ist als die Verletzung des Eigentumsrechts nachteilig ist (als ob ein Mann, der am Verhungern ist, noch hübsch abzuwägen hätte, ob sein Tod einen mindereren Verlust für das öffentliche Wohl bedeute als sein ‚Diebstahl'!), dann ist das Fortnehmen des Gutes eines anderen Sünde, geschehe es auch nur, um das Leben des Wegnehmenden zu retten."

Damit appelliert er an das bonum commune, um die Begründung, daß ein Mensch doch leben müsse, hinfällig zu machen! Ja, mit nackten Worten stellt der milde Baxter diese Regel als die gewöhnliche Richtlinie auf: „In gewöhnlichen Fällen" — als ob man da noch gewöhnlich und ungewöhnlich unterscheiden könnte — „wird die Rettung des Lebens eines Menschen nicht soviel Gutes tun, als sein Stehlen Schaden zufügen wird." Das sind harte Worte, die eben nur auf dem Boden eines absoluten Eigentumsrechts gesprochen werden konnten, auf den sich Baxter stellen zu müssen glaubte.

Ein zweiter Faktor, der die puritanische Haltung zum Eigentum nicht wenig beeinflußte, war die Ablehnung und Verpönung der freiwilligen Armut, wie sie besonders von den Mönchen und Bettlerorden der vorreformatorischen Zeit geübt wurde bzw. geübt werden sollte. Statt des traditionellen Lobes der Armut preist man jetzt die Segnungen des Wohlstandes. Im innerweltlichen aszetischen Ideal des Puritaners, dem materieller Fortschritt als Zeichen der Auserwählung galt und den sein „calling" mit beiden Füßen in dieser Welt stehen ließ, war kein Platz für evangelische Räte und einen Stand der Vollkommenheit, der den jedem einzelnen in dieser Welt bestimmten Beruf an inneren oder äußeren Vorzügen überträfe.

„Die Bettelbrüder und derlei Mönche", so lautet ein für die damaligen Traktate typischer Satz, „die nur für sich selbst und ihre

äußere Frömmelei leben, sich aber sonst in keiner Weise beschäftigen, um ihren eigenen Unterhalt zu verdienen oder das Wohl der Menschheit zu fördern, haben dabei noch die Stirne, sich dieses ihres Lebenslaufes als eines Standes der Vollkommenheit zu rühmen, der doch in aller Wahrheit an Würdigkeit unter dem des ärmsten Schusters steht; denn sein Stand ist ein Ruf Gottes und der ihrige ist keiner."[226]

Hatte schon der puritanische Geschäftsmann nicht zu viel übrig für geistige und intellektuelle Betätigung — sein „calling" hat immer einen gewissen materiellen Einschlag —, so mußte er mit einer geistlichen Tätigkeit als Lebensinhalt erst recht nichts anzufangen wissen, zumal da seine Auffassung vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen einer Abstufung nach weltlichen und geistlichen Berufswerten verständnislos gegenüberstand[227].

Die Gliederung in arm und reich finden die puritanischen Moralisten ebenso selbstverständlich wie ihre mittelalterlichen Vorgänger. Baxter weiß eine lange Liste von Vorzügen, die der Arme gegenüber dem Reichen habe, aufzuzählen. Vor allem schreibt er dem Armen ein größeres Verständnis für geistliche Güter zu[228] und mahnt ihn, fest zu glauben[229], daß für gewöhnlich Reichtum für die Seele gefährlicher ist als Armut und ein größeres Hindernis für die Rettung der Seele. Daran knüpft er die Mahnung, weder absolut für Reichtum noch für Armut zu beten. Für gewöhnlich aber sei es vernünftiger, gegen Reichtum als für Reichtum zu beten. Man müsse sich eher aufregen und besorgt sein, wenn Gott uns reich, als wenn er uns arm macht. Diese Stellung zum Reichtum ist in nichts verschieden von der jeder mittelalterlichen Summa. Die Mahnung, sich indifferent zu verhalten gegen Reichtum oder Armut und nur das Seelenheil im Auge zu behalten, könnte direkt aus dem Exerzitienbuche des Igna-

[226] Richard Steele, The Tradesman's Calling. 1684. S. 21—22.

[227] Vgl. George O'Brion, An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923. S. 61f. George de Lagarde, Recherches sur l'Esprit Politique De La Réforme. Paris 1926. Le Sacerdoce universel, S. 402, 458.

[228] Christian Directory, Directions for the Poor. Chap. XXVII. Direction 3 und 4.

[229] a. a. O. Direction 5.

tius von Loyola stammen, so echt ignatianisch klingt sie. Daß Baxter katholische und speziell jesuitische aszetische Schriften kannte, erzählt er uns selbst in seiner Autobiographie[230]. Die Jesuiten, die die Schwäche des damaligen Protestantismus nach seiner aszetisch-devotionalen Seite wahrnahmen und eine äußerst fruchtbare Tätigkeit in der Veröffentlichung populärer Andachtsbücher, Standesgebetbücher, geistlicher Führer usw. entfalteten, waren, wie Baxter uns erzählt, an den protestantischen Universitäten keine Unbekannten. Strype berichtet in seinem Leben des Erzbischof Whitgift, „daß die Dinge so weit gediehen waren, daß keine Bücher so regelmäßig gekauft wurden, wie diese ‚popish writers'"[231]. Als 15jähriger Knabe schon las Baxter das Buch „Bunny's Resolution", geschrieben vom Jesuiten Parsons, das ihm ein Tagelöhner seines Vaters geliehen und das, wie er selbst sagt, einen tiefen unauslöschlichen Eindruck auf ihn machte. Von Hausierern, die Balladen, Liebesgeschichten und Erbauungsbücher feilboten, kaufte er der Reihe nach Sibbs „Bruized Reed", Perkins „Repentance", „Right Art of Living and Dying well" und „Government of the Tongue", so daß er eine solide aszetische Literatur in sich aufnahm, bevor er selbst seine populären Erbauungsbücher schrieb. Auf diese Weise erklärt es sich auch, daß soviel echt mittelalterliches Erbgut in seinen Schriften zu finden ist.

Die Regeln über den Gebrauch des Eigentums, die die puritanischen Lehrer geben, sind denen der mittelalterlichen Summen sehr ähnlich, nur daß nicht der gleiche Nachdruck auf die Beschränkung auf das standesgemäße Auskommen gelegt wird und die Pflicht des Almosengebens nicht den strengen Akzent hat wie bei jenen. Statt von Gerechtigkeit wird hier viel mehr von Klugheit im Gebrauche des Reichtums gesprochen. Zwar nimmt die Idee der Verwaltung eines anvertrauten Pfandes eine hervorragende Stelle ein, aber

---

230 Baxter, Life etc. S. 3.

231 Strype, Life of the Archbishop Whitgift, book IV, chap. XIV, zitiert in Canon Hensley Henson, Puritanism in England. London 1912. S. 149. (Six lectures delivered in Westminster Abbey.)

es ist nicht die mittelalterliche Nuance: Dort war der Besitzer mehr das vollstreckende Organ der Kommunität im Austeilen der das Standesbedürfnis übersteigenden Güter. Seine Verwaltung war die eines Treuhänders zum allgemeinen Besten. Hier ist es die persönliche Verwaltung, die persönliche Verantwortung Gott gegenüber, dem der Eigentümer Rechenschaft ablegen muß über den Gebrauch seines Reichtums. Klugheit im Gebrauch ist die erste Regel, nicht Freigebigkeit. Darum ist es auch eine Art religiöser Pflicht, genau Buch zu führen über Einnahmen und Ausgaben und über die Führung des Geschäftes. „Klugheit ist außerordentlich notwendig beim Wohltun." „Nimm nicht nur Gelegenheiten wahr, Gutes zu tun, wenn sie dir in den Weg geworfen werden, sondern sinne darauf, wie du all das Gute tust, das du tun kannst."[232] Auch das Tun des Guten muß rationalisiert werden. „Führe täglich Buch über den Gebrauch und den Zuwachs der Talente deines Meisters. Frage dich selbst: was habe ich heute oder diese Woche Gutes getan mit all dem, was ich besitze."[233] Einer seiner Grundsätze, der in dem Exerzitienbuch von Ignatius eine so große Rolle spielt und in keinem jesuitischen Erbauungsbuche fehlen dürfte, ist der, sich nicht auf die Inspiration des Augenblicks zu verlassen, sondern vorher zu überlegen und zu planen, was man Gutes tun könne, und nachher zu reflektieren, wie weit man seinem Plane entsprochen habe. Zu diesem Zwecke empfiehlt Baxter immer wieder die Praxis der täglichen Gewissenserforschung und wie er, so auch John Bunyan.

Eins dürfte in Baxters Directory auffallen, daß er kein Auge hat für die Lage des Arbeiters[234], dessen Lohn weniger als kärglich war. Hier scheinen ihm noch recht feudale Verhältnisse als ideal vorzuschweben, in denen der Brotherr für seine Arbeiter sorgt und für ihren Lebensunterhalt haftet. Auch seine Anschauungen über die Beziehungen zwischen

[232] Christian Directory, Chap. XXVIII, Directions for the Rich. Direction 12.
[233] ibidem, Direction 16.
[234] Vgl. Jeannette Tawney, Chapters from A Christian Directory. London 1925. Introduction S. XII.

Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Meister und Geselle sind ganz patriarchalisch. So wenn er den Arbeiter mahnt, seinen Dienst im Gehorsam gegen Gott zu erfüllen: „as if God himself had bid him to do it". „Man sieht", bemerkt Max Weber dazu[235], „das Interesse Gottes und dasjenige des Arbeitgebers gehen hier bedenklich ineinander über." Die Erklärung ist eben die, die Max Weber nicht gelten lassen will[236], — ob aus Furcht vor der Theorie des Überbaues, ob aus seiner Überschätzung der Kraft des kapitalistischen Geistes als eigenständiger Kraft, sei dahingestellt —, daß Baxter ein Kind seiner Verhältnisse und seiner Umgebung ist, wie jeder andere Mensch. Die drei typischen Figuren in den meisten Teilen des Landes waren immer noch der Händler, der kleine Meister und der kleine Bauer. Seine Bemerkungen gelten für diese Kreise des kleinen Gewerbes und der Landwirtschaft, in denen die persönlichen Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer noch nicht verdrängt waren durch den Geldnexus (cash-nexus, wie ein prägnanter englischer Ausdruck lautet). Das Übel der Zeit ist noch nicht der kapitalistische Unternehmer, so ungestüm auch der jugendliche Frühkapitalismus vorwärtsdrängte, sondern die Tyrannei des habgierigen Landlord, des Zwischenhändlers oder Geldleihers, wenn beide nicht, wie das oft der Fall war, identisch waren. Unter solchen Umständen mußten nicht Lohnfragen, sondern Preise, Zinshöhe und vor allem die Landbesitzverhältnisse die Aufmerksamkeit des Moralisten beanspruchen.

§ 2. Puritanismus und Gewinnstreben.

Wer die puritanische Bibel und Summa, Baxter's Christian Directory, zur Hand nimmt, fühlt sich auf Schritt und Tritt ins Mittelalter versetzt und wird immer wieder an die mittelalterlichen Prediger erinnert, nur daß er trotz aller Nüchternheit in der Darstellung die Klarheit und Durchsichtigkeit

[235] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1922. S. 199.

[236] Auf S. 176, S. 60 und anderen Stellen wehrt er sich immer wieder dagegen, daß Baxters Ansichten etwa eine Widerspiegelung des ökonomischen Milieus seien, in dem er lebte.

der scholastischen Denker vermißt. Hier wie dort findet er dieselben antikapitalistischen Tendenzen, dieselbe starke Warnung vor den Gefahren des Reichtums, dieselbe scharfe Verurteilung des Gewinnstrebens, dieselbe Rationalisierung und Methodisierung des Lebens, dieselbe theozentrische Orientierung, nur daß, wie Tawney hervorhebt[237], nicht immer derselbe entschiedene Akzent auf soziale Bindungen und Gesellschaftsverpflichtungen gelegt wird. Mit Recht bemerkt Sombart, daß die Stellen, in denen Baxters Directory den Reichtum verdammt und auf seine Gefahren und seine Nutzlosigkeit hinweist, zahlreicher sind als in irgendeiner thomistischen Summa[238]. Noch mehr kommt die typisch mittelalterliche Haltung gegenüber Gewinn und Gewinnstreben bei John Bunyan[239], dem gelesensten unter allen puritanischen Predigern, zum Ausdruck. Die Frage, ob es erlaubt sei, so teuer wie möglich zu verkaufen und so billig wie möglich zu kaufen, wird mit einem kategorischen Nein beantwortet und durch acht Gründe eingehend bewiesen.

Um so teuer als möglich zu verkaufen, muß man 1. sein Gewissen hintansetzen, denn man muß entweder die Unwissenheit des Käufers ausbeuten oder die Dringlichkeit seines Bedürfnisses oder seine Vorliebe für ein bestimmtes Gut ausnützen. (Man wird an den Widerstand von Thomas erinnert, der dem individuellen Käufernutzen keinerlei Einfluß auf die Preisbildung einräumen will.) Dasselbe gilt vom möglichst billigen Einkaufen, bei dem man entweder die Unwissenheit, Not oder Neigung des Verkäufers ausbeutet. 2. Wer so teuer wie möglich verkauft, sündigt gegen die Liebe, die alle Beziehungen zwischen Käufer und Verkäufer regeln soll. 3. Ohne Lügen, Schwören und Betrügen läßt sich dieses Prinzip nicht ausführen. 4. Es verstößt auch gegen das Naturrecht, welches besagt: Tue allen Menschen so, wie du wünschest, daß dir getan werde. 5. Es ist eine Sünde gegen die Absicht Gottes, der die größere Fertigkeit, Kenntnis und Geschäftstüchtigkeit nicht dazu gibt, um den Nächsten auszubeuten, sondern um ihm zu helfen und ihn vor den Nachteilen zu bewahren, denen ihn seine Un-

[237] Vgl. R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, S. 269, wo Tawney die Stellung zur Lohnfrage berührt.

[238] Werner Sombart, Der Bourgeois. München-Leipzig 1920. S. 324ff.

[239] Vgl. Life and Death of Mr. Badman in „The works of that eminent servant of Christ Mr. John Bunyan, late Minister of the Gospel and Pastor of the Congregation at Bedford. London 1737. II. S. 774/75.

wissenheit, Not oder Vorliebe aussetzen könnte. 6. Es vereitelt den Lebenszweck der Menschen, alles zur Ehre Gottes zu tun. 7. Es widerstreitet der Lebensregel der Christen, alles im Namen Christi zu tun. 8. Wer dieses Prinzip verfolgt, riskiert beim jüngsten Gericht ein schlimmes Urteil auf sich herabzubeschwören.

All die Stellen aus Baxters Directory anzuführen, die das Gewinnstreben in einem an die drastische Sprache des Berthold von Regensburg erinnernden Tone verurteilen, würde geradezu ermüden. Und das nach der Bibel und der Nachfolge Christi meist gelesenste Buch der christlichen Welt, John Bunyans „The Pilgrims Progress", das in zahllosen Auflagen in der alten und neuen Welt erschienen ist und noch immer erscheint, ist eine große Warnung vor den Gefahren der Geldliebe, des Geizes, der Gewinnliebe, der Habsucht, die an dem Schicksale ihrer allegorischen Personifikationen, des Mr. Hold-the-World, Mr. Money-love, Mr. Save-all, Mr. Byends, des Schulmeisters Gripe-man versinnbildlicht werden. Zu „Love-gain", einem Markte in der Grafschaft „Coveting" (Begehrlichkeit) haben diese vom Schulmeister Gripeman (der an der „Greifsucht" leidet) die Kunst erlernt, durch alle Mittel, seien sie gut oder schlecht, sich zu bereichern. Abseits vom Pilgerweg lockt eine Skylla, „Silver", die auch ihren Kuppler hat, Demas, der „gentlemanlike" dasteht und die Vorübergehenden abseits zu führen und ins Verderben zu stürzen sucht. Mr. Byends und seine Gefährten, Herr „Geldlieb", „Halt die Welt" und „Spar-alles" folgen Demas auf den ersten Wink — und „nichts mehr ward von ihnen je gesehen". Ganz anders Christian, der sich der Versuchung zu erwehren weiß. „Wie heißt du?" so fragt er den Demas mißtrauisch. „Mein Name ist Demas, ich bin der Sohn Abrahams", so antwortet der letztere. „Ich kenne dich", antwortet Christian mit Entrüstung, „Gehazi war dein Urgroßvater und Judas dein Vater, und du bist in seine Fußtapfen getreten. Es ist ein Teufelstrick, den du anwendest. Dein Vater erhängte sich als Verräter, und du verdienst den gleichen Lohn." Und Christian pilgert weiter und singt:

„By-ends and silver Demas both agree
One calls, the other runs, that he may be

A sharer in his lucre. So these do
Take up in this world, and no further go..."[240]

Wer Max Webers Ausführungen über die „innerweltliche Askese und kapitalistischen Geist" mit diesen ureigensten puritanischen Lehren der damals populärsten religiösen Literatur vergleicht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Webers Überspitzung des rationalen Elementes in dem puritanischen Berufsethos, wie er es schaute, ihn zu künstlichen, wirklichkeitsfremden Konstruktionen verleitete. Der Puritaner ist genau so jenseits-orientiert und theozentrisch eingestellt, wie der mittelalterliche Mensch, mag man nun die offizielle calvinisch-puritanische Theologie oder — was ungleich wichtiger ist — die populären, die breitesten Schichten erfassenden und in ihnen sich auswirkenden Anschauungen berücksichtigen. Den weitreichenden Einfluß des Kesselflickers Bunyan, der seinen „Pilgrims Progress" im Stadtgefängnis von Bedford schrieb, kann man gar nicht hoch genug anschlagen[241]. Veröffentlicht im Jahre 1678 zum Preise von 18 pence, hatte dieses Buch einen unmittelbaren, glänzenden Erfolg. Eine zweite Auflage erschien unmittelbar nach der ersten, und jedes Jahr brachte neue Auflagen. Dem zweiten Teil konnte der Verfasser das stolze Vorwort vorausschicken:

„Fright not thyself, my book...
My Pilgrim's Book has travell'd sea and land
Yet could I never come to understand
That it was slighted or turn'd out of door
By any kingdom, were they rich or poor.
In France and Flanders, where men kill each other
My Pilgrim is esteemed a friend, a brother.
In Holland too, t'is said, as I am told
My Pilgrim is, with some, worth more than gold
Highlanders and wild Irish can agree
My Pilgrim should familiar with them be.

[240] The Pilgrims Progress from this World to that which is to come. By John Bunyan, London, T. Williams Stationer's Court. Edition 1811.

[241] Vgl. die Vorlesung von J. W. Mackail, „The Pilgrim's Progress. A Lecture delivered at Royal Institution of Great Britain. March 14. 1924". London 1924. Erschienen bei Longman's, Green & Co. Mackail nennt Buch 1 und 2 eine englische Iliade und Odyssee in Prosa.

'Tis in New England under such advance
Receives there so much loving countenance,
As to be trimm'd, new cloath'd and deck'd with gems,
That it may shew its features and its limbs.
Yet more, so common doth my Pilgrim walk
That of him thousands daily sing and talk."

Die Tausende, die täglich vom Pilger sangen und sprachen, sind gerade in den Reihen der Gesellschaftsschichten zu suchen, in denen sich nach Weber das puritanische Berufsethos, nach ihm die Schule des kapitalistischen Geistes, besonders auswirkte: „in den Reihen der erst im Aufsteigen begriffenen Schichten, der Kleinbürger und Farmer"[242]. Man sieht sie ordentlich vor sich sitzen, die Gevatter Schneider und Handschuhmacher, die Handwerker und Handwerksgesellen, denen der Kesselflicker Bunyan mit der Begeisterung eines Charismatikers auseinandersetzt, wie sie ihr Leben religiös regeln sollen. Wenn er dabei „das alte mittelalterliche (und schon antike) Bild von der Buchführung Gottes bis zu der charakteristischen Geschmacklosigkeit steigert, daß das Verhältnis des Sünders zu Gott mit dem eines Kunden zum Shopkeeper verglichen wird"[243], so dürfte diese „charakteristische" Sprache nicht einer kapitalistischen Geisteshaltung zuzuschreiben sein, wie es nach Weber erscheinen dürfte, sondern vielmehr „dem Milieu" entsprungen sein, so sehr sich auch Weber immer gegen die Auffassung wehrt, in diesen Ansichten eine „Widerspiegelung des ökonomischen Milieus" erblicken zu wollen[244]. Das war eben die Sprache, die Bunyans Hörer verstanden: das gehörte zu ihrem Erfahrungskreis, daß, wer einmal in die Kreide geraten ist, mit dem Ertrag aller seiner eigenen Verdienste allenfalls die anfallenden Zinsen, niemals aber die Hauptsumme wird abtragen können. Und das machte Eindruck auf sie. Ihre Politik war, wie sie sich in Bunyans Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei, möglichst billig einzukaufen und möglichst teuer zu verkaufen,

[242] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie a. a. O. S. 195.
[243] Max Weber a. a. O. S. 123.
[244] Max Weber a. a. O. S. 60 und 176.

widerspiegelt, richtige Mittelstandspolitik. Was sie anstrebten, war, zu Wohlstand durch Fleiß und Sparen zu gelangen, aber typisch kapitalistische Einstellung bei ihnen zu finden, vermag nur, wer mit bestimmten Kategorien eines „kapitalistischen Geistes" an sie herantritt.

Im „Leben und Tod von Herrn Schlechtermann"[245] werden, ganz nach mittelalterlichem Muster, der Reihe nach gegeißelt die Sünde der „Erpressung (extortion), most commonly committed by men of trade", die Sünde der Handeltreibenden, „die ohne alles Gewissen ihren Nächsten ausbeuten, wo immer ein Vorteil herausschaut", die Sünde der Begehrlichkeit von „Geschäftsmardern, die des armen Mannes Nahrungsmittel wholesale aufkaufen und wieder für unsinnigen Gewinn an ihn verkaufen", die Habsucht der Wucherer, „die aufpassen, bis die Armen in ihren Rachen stürzen", „der gemeinen Schufte", genannt pawnbrokers, „die Geld und Sachen an arme Leute ausleihen, welche die Not dazu zwingt, und dann durch den einen oder anderen Kniff die Zinsen für die geliehene Summe auf 30 und 40, ja zuweilen auf 50 Pfund im Jahre hinaufschrauben". „Christian und Christiana", die Herrn „Schlechtermann" beobachten, wie er in seinem Laden in Bedford die Armen schindet und preßt, können es nicht mehr mit ansehen und ergreifen den Wanderstab nach einer entfernten Stadt, nicht ohne in Erinnerung an die alttestamentlichen Beispiele eines Ephron, des Sohnes von Zohar, und Davids in seinem Geschäfte mit Ormon, den Jebusiter, zu reflektieren, daß „es Bosheit ist, nicht nur zu teuer zu verkaufen, sondern auch zu billig einzukaufen". Bruder Berthold von Regensburg hatte dasselbe vor vier Jahrhunderten gesagt.

Bei Richard Baxter, der sich, nach Weber, „vor vielen anderen literarischen Vertretern der puritanischen Ethik durch seine eminent praktische und irenische Stellung, zugleich auch durch die universelle Anerkennung seiner immer

[245] Life and Death of Mr. Badman, by John Bunyan. Eine moderne Ausgabe ist in der Series „Cambridge English Classics" 1905 erschienen. Vgl. S. 116—125, wo Bunyan ausführlich die Ethik der Preise diskutiert.

wieder neu aufgelegten und übersetzten Arbeiten[246] auszeichnet", ist der gleiche Konservativismus zu bemerken. Baxter ist sich durchaus bewußt, eine große Tradition fortzusetzen, wie Jeannette Tawney in ihrer Einführung zu einer Neuausgabe von ausgewählten Kapiteln aus dem Christian Directory gebührend hervorhebt[247]. „Niemand darf wünschen, eines andern Güter oder Arbeit für weniger zu bekommen, als sie wert sind." Auf die Frage „Wie soll der Wert einer Ware beurteilt werden?" gibt er die Antwort[248]:

„1. Wenn das Gesetz einen Preis für irgend etwas festsetzt (wie von Brot und Getränk bei uns), so muß er innegehalten werden. 2. Wenn du zum Markte gehst, mußt du dich gar sehr an den Marktpreis halten. 3. Schließest du auf gleicher Basis einen Vertrag mit einem, der nicht in Not ist, so magst du deine Güter einschätzen nach dem, was sie dir kosten oder wert sind, sollte es auch den gewöhnlichen Preis übersteigen, da ja, wie du siehst, der Käufer frei ist, sie zu nehmen oder zu lassen ... Es ist eine falsche Regel, zu glauben, daß eine Ware soviel wert ist, als der andere geben will."

Thomas von Aquin, Antonin von Florenz, Heinrich von Langenstein und die mittelalterlichen Doktoren überhaupt würden dieselbe Antwort geben. „Wenn das, was du zu verkaufen hast, für jemand außerordentlich begehrenswert ist..., darfst du nicht zuviel Vorteil daraus ziehen, sondern sollst dich freuen, daß du ihm unter gleichen, fairen und ehrlichen Bedingungen noch einen Gefallen erweisen kannst[249]." Sieht der Verkäufer voraus, daß in Zukunft die Preise fallen werden, so darf er die Unwissenheit des andern nicht ausbeuten, sondern muß ihm das sagen. Sieht er voraus, daß sie steigen werden, so darf er seine Waren wohl zurückhalten, aber mit einer recht einschränkenden Ausnahme, nämlich daß das „dem Gemeinwohle nicht schadet, zum Beispiel wenn er durch Zurückhaltung seines Vorrates die Ursache

[246] Wie wir hervorheben, darf auch Bunyan auf diesen Vorzug Anspruch erheben.

[247] Chapters from „A Christian Directory or A Summ of Practical Theoligy and Cases of Conscience" by Richard Baxter. Selected by Jeannette Tawney. London 1925. S. IX.

[248] A Christian Directory, Chap. XVIII, Tit. 3, Question 4.

[249] A Christian Directory, Chap. XVIII, Tit. 3, Question 4.

der Teuerung bildet und durch Bereitstellung auf dem Markte zu ihrer Verhütung beitragen würde“[250]. Niemand darf an seinen Waren „herumdoktorieren“ und sie äußerlich aufputzen, um einen höheren Preis zu erhalten als sie wirklich wert sind. Auf keinen Fall darf er Schäden und Nachteile seiner Waren verbergen[251]. Hatte jemand das Pech, minderwertige Artikel eingekauft zu haben, „so darf er seinen Verlust nicht gutzumachen suchen, indem er anderen antut, was ihm selbst widerfuhr. Das geht ebensowenig, als ich irgendeinem andern die Geldbörse herausschneiden darf, weil man meine herausgeschnitten hat“[252]. Von der Marktpraxis, einen höheren Preis zu verlangen, als die Ware wert ist, weil ja durch das Abhandeln doch der richtige Preis herauskomme, will er nichts wissen. Er empfiehlt einen gerechten Preis zu verlangen und auf diesem festen Preise grundsätzlich zu bestehen. Der Gewinn ist aber nicht eine unteilbare Quantität. „Ein Mann, der von seinem Geschäfte eine Familie zu ernähren hat, mag erlaubterweise einen entsprechenden mäßigen Gewinn nehmen[253]. Konkurrenz im Handel, meint Baxter, ist unvermeidlich. Aber der Christ darf nicht nach einem Geschäftchen jagen aus „begehrlicher Habsucht noch zum Schaden der Armen“. Noch darf „er die gebührende und wohlanständige Ordnung stören, die zwischen maßvollen Männern im Handel bestehen sollte“[254]. Zum Schlusse seiner „Directions“ im Tit. 2 gibt Baxter als goldene Regel in allen Zweifelsfällen die Anweisung, „das zu wählen, was am meisten den Frieden des Gewissens im andern Leben (‚hereafter‘) sicherstellt, mag es auch zum Nachteile deines Eigennutzes sein und sogar den Verlust deines Rechtes bedeuten“[255].

Wie aus den angeführten Stellen, die sich um ein vielfaches vermehren ließen, hervorgeht, hat Baxter dieselbe grundsätz-

[250] A Christian Directory, Chap. XVIII, Tit. 3, Question 7, 8.
[251] a. a. O. Question 5.
[252] a. a. O. Question 6.
[253] a. a. O. Question 2.
[254] A Christian Directory, Chap. XVIII, Tit. 3, Question 14.
[255] Baxter a. a. O. Chap. XIX, Tit. 1, Direction 10.

lich transzendentale und aufs Gemeinwohl eingestellte Orientierung, wie sie uns bei den mittelalterlichen Summen begegnet. Die Lehre vom gerechten Preise wird zwar nicht mehr so theoretisch formuliert und strikte auf das Äquivalenzprinzip zurückgeführt, liegt aber all den praktischen Regeln und Anweisungen zugrunde. Der Primat des Gemeinwohles über das persönliche Wohl wird in Direction 5 als eigene Verhaltungsregel aufgestellt: „Regard the public good above your own commodity."[256] Das Gewinnstreben nach einem mäßigen Profit ist zwar nicht mehr so starr an das Prinzip des standesmäßigen Auskommens geknüpft, aber doch begrenzt durch die Regeln der Gerechtigkeit und die Rücksicht auf das Gemeinwohl. Wie die mittelalterlichen Doktoren läßt Baxter ein Streben nach mehr Gewinn auch dann zu, wenn die Intention darauf geht, den erzielten Mehrgewinn zur Fürsorge für den Nächsten zu verwenden. Auf die Frage: „Ist es eine Pflicht, Wohlstand zu wünschen und zu erstreben, wo doch Salomon sagt: Arbeite nicht, um reich zu werden?" (Prov. XXIII, 4) gibt er die Antwort: „Gewiß ist es eine Sünde, Reichtum zu wünschen, wie das Weltlinge und Lüstlinge tun, um Fleischeslust und Stolz zu nähren. Aber es ist keine Sünde, sondern (im Gegenteile) eine Pflicht, zu arbeiten, nicht nur um der Arbeit willen und um in dem vollzogenen Akte auszuruhen, sondern auch um des anständigen Erwerbs und Unterhalts willen, der ja der Zweck unserer Arbeit ist, und deshalb auch Pflicht, einen gewinnbringenden Beruf einem anderen vorzuziehen, damit wir befähigt seien, Gutes zu tun und die Armen zu unterstützen." Im Anschlusse daran zitiert er Eph. IV, 28: „Er soll arbeiten, mit seinen Händen eine gute Leistung schaffend, auf daß er dem mitteilen kann, der in Not ist." Im Lichte dieser Gesamtauffassung Baxters müssen wir auch die von Max Weber zitierte und mit einem recht einseitigen Akzent versehene Stelle aus dem zehnten Kapitel des Christian Directory beurteilen und werten: „Wenn Gott Euch einen Weg zeigt",

[256] Baxter a. a. O. Chap. XIX, Tit. 1, Direction 5.

schreibt Baxter da, „auf dem Ihr ohne Schaden für Eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt, als auf einem anderen Wege und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eures Berufes (calling: Weber übersetzt das Wort mit ‚Berufung'). Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter (stewart) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein."[257] Die Lehre Baxters, „daß Gott, wenn er einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, seine Absichten dabei habe und der gläubige Christ diesem Rufe somit zu folgen habe"[258], bezieht sich nur auf den Berufswechsel und auf das Arbeiten in einem Berufe, nicht auf jede Gewinnchance schlechthin. Die Idee des Verwalters zeigt schon an, daß es Baxter dabei nicht auf die „privatwirtschaftliche Profitlichkeit"[259] als solche ankommt, sondern auf die Chance, mit dem erworbenen Gewinne als anvertrautem Pfunde — ein Lieblingsgleichnis der Puritaner — Gutes zu tun, Gottes Absicht zu erfüllen. Ganz willkürlich hebt Weber „die privatwirtschaftliche Profitlichkeit" als den „natürlich praktisch wichtigsten Gesichtspunkt" bei der Berufswahl hervor, wo doch Baxter ganz ausdrücklich und bewußt in erster Linie die Rücksicht auf die Sittlichkeit des Berufes, in zweiter die Wichtigkeit der darin zu produzierenden Güter für die Gesamtheit und erst in dritter Linie den Privatgewinn als maßgebend aufstellt. Die mit Überlegung angeordnete Reihenfolge der Maßstäbe ist bei Baxter wesentlich und gliedert sich ein in die seiner Lehre zugrundeliegende theozentrisch orientierte Wertskala.

Der Stellen aus anderen puritanischen Traktaten, Predigten und theologischen Werken, wie sie im großen zehnbändigen

---

[257] Baxter a. a. O. I, Chap. X, Tit. 1, Dist. 9 (§ 24), zitiert bei Max Weber a. a. O. S. 176.
[258] Max Weber, ebenda.
[259] Max Weber a. a. O. S. 175.

Sammelwerk „Works of the Puritan Divines“[260] zusammengestellt sind, ließen sich noch viele ähnliche beibringen, die alle darauf hinauslaufen, daß den puritanischen Moralisten, mögen sie nun als begriffliche Theoretiker oder populär praktische Seelsorger schreiben, nichts ferner lag, als ein ungebundenes, unbegrenztes Gewinnstreben aufkommen zu lassen oder gar zu fördern. Das Moment der Begrenzung ist nicht mehr so scharf umrissen wie bei den scholastischen Moralisten, was sich schon aus der fortschreitenden Auflösung der feudal-seigneurialen Wirtschaftsordnung erklärt; aber die transzendentale Jenseitseinstellung, der puritanische Weltgedanke und die damit gegebene Gleichgültigkeit der Welt gegenüber lassen die geforderte Temperierung, die Einschränkung, die Begrenzung als naturgemäßen Ausfluß der Gesamtauffassung erscheinen. Noch immer erscheint das Wirtschaftsleben als eine Provinz des menschlichen Gesamtverhaltens, die, wie das ganze Reich menschlicher Beziehungen, der Herrschaft und Kontrolle ethischer Normen untersteht. Dem Einwande „Geschäft ist Geschäft und Religion ist Religion, beide haben nichts miteinander zu tun“ begegnet Baxter mit dem Hinweise, daß der Christ durch seinen Glauben zur Annahme von ethischen „standards“ verpflichtet ist und einen bequemen Dualismus zwischen Geschäft, das sich nach dem unpersönlichen Mechanismus von ehernen Wirtschaftsgesetzen abwickelt, und Religion, die nur die persönlichen Verhältnisse zu regeln hat, nicht anerkennen kann. Auf den Einwurf, „each man will get as much as he can“ und „caveat emptor is the only security“ antwortet er kurz und bündig: „It is not so among Christians, nor Infidels who profess either

---

[260] „Works of the Puritan Divines“, 10 vols. London 1845—1848. Die Sammlung enthält Traktate und Predigten von Th. Adams, John Howe, Matth. Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan, eine recht willkürliche Auswahl und Zusammenstellung. Vgl. z. B. die aus Adams bei Weber zitierte Stelle: Th. Adams, Works of Puritan Divines, LI., der Weber mit dem merkwürdigen Beisatz: „aber soviel will er eben doch auch“ (d. h. als ein ehrlicher Mensch im Einklang mit einem guten Gewissen verdienen kann) nichts von seiner Beweiskraft nimmt.

truth or common honesty."[261] Auch wenn die Gesetze lax wären, müßte der Christ sich zuerst nach der goldenen Regel (dem Primate des Gewissens) richten und das Gemeinwohl im Auge behalten.

Kategorische Allgemeinaufstellungen, daß „die Propaganda gegen die Einmischung der Bischöfe in zeitliche Geschäfte und der Triumph des Puritanismus alle Spuren von irgendeiner Einschränkung oder Führung in der Verwendung von Kapital hinwegfegten", wie sie der anglikanische Erzdiakon und Professor von Cambridge, Dr. Cunningham, macht[262], lassen sich, wie sowohl Wood[263] als Tawney[264] bemerken, nicht rechtfertigen. Die Agitation gegen die Bischöfe war nicht ausschließlich puritanisches Werk, wie wir oben gesehen haben. Daß der Triumph des Puritanismus den traditionellen „einschränkenden" Mechanismus, wie die kirchlichen Sondergerichte, Sternenkammer und High Commission, hinwegfegte, ist wahr. Aber für die Idee, daß die Wirtschaft ihren eigenen Gesetzen folgen könne, emanzipiert von Kontrolle und Bevormundung der Religion, war die Zeit noch nicht gekommen. Noch schwebte das Genfer „Jerusalem" oder ähnliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen, über denen sich der allumspannende Bogen der Religion wölbte, als das erstrebenswerte Hochziel vor.

Anlaß zu den genannten Verallgemeinerungen, wie wir sie auch unter Herbeiziehung von theologischen Momenten in reicher Fülle in dem sonst recht beachtenswerten Buche von O'Brien[265] finden, gab vor allem die puritanische Stellung zum Zinsproblem. Die meisten puritanischen Moralisten, Dr. Ames, Thomas Cartwright, Baxter, hatten die Calvinische

---

[261] Baxter a. a. O., Chap. XVIII, Tit. 3, Question 6. Object. Answer.

[262] Cunningham, Tract on „The Moral Witness of the Church on the Investment of Money". Cambridge University Press. 1909. S. 25/26.

[263] H. G. Wood, The influence of the Reformation on ideas concerning Wealth and Property, in „Property, Its Duties and Rights". London 1913. S. 141.

[264] Jeannette Tawney, Chapters from A Christian Directory etc. Introduction S. X.

[265] George O'Brien, An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923.

Auslegung der Zinsfrage angenommen und die Erlaubtheit eines mäßigen Zinsfußes vertreten. Calvin, der sich mit den scholastischen Unterscheidungen und den vielfach formalistisch-juristischen Finessen nicht befreunden konnte, stellte sich auf den Boden der Wirtschaftswirklichkeit, die nun einmal kein Wirtschaften ohne Zinsnehmen und -geben kannte, und brach offen mit der traditionellen Behandlung der Zinsfrage. Aber wenn er auch das traditionelle Gesetz: „Non foenerabis" nicht mehr zum Ausgangspunkt nimmt, denkt er nicht daran, der kommerziellen Praxis frei die Zügel schießen zu lassen. „L'équité et la droiture", die in göttlichem und natürlichem Recht verwurzelte Billigkeit und sachliche Gerechtigkeit, sollen den ausschlaggebenden Maßstab abgeben, auch nachdem die traditionelle Regel fallengelassen wurde. Auch wenn das Gesetz ein Höchstmaß des Zinsfußes festsetzt — in Genf war es, wohl unter dem Einflusse Calvins, behördlich auf 5% festgesetzt —, so darf das noch keineswegs als Gewissensnorm gelten. „Zuweilen wird es" — eben aus Erwägungen der équité und droiture heraus — „geschehen, daß auch der kleinste Zinsgewinn nicht ohne Sünde gegen Gott und Unrecht gegen den Nächsten gemacht werden kann."[266] Mit einem offenen Blick für die sachlichen Notwendigkeiten des Geschäftsverkehrs erklärt er die Forderung, daß Geld immer nur auf Grund und Boden angelegt und vertraglich auf solchen eingetragen werden müsse, als eine einseitige und unbegründete Regel, da ja nicht nur bäuerliche, sondern auch gewerbliche und kaufmännische Arbeit in Verbindung mit dem Kapital neue Wirtschaftswerte schaffe, und sieht darin eine den ehrlichen Kaufmann belastende Härte, weil Rentenkauf sich nur sehr schwer bewerkstelligen ließe. Der aus dem Handel erwachsene Profit gilt ihm nicht mehr als „turpe lucrum", sondern steht an Achtbarkeit auf der gleichen Stufe wie das Verdienst des Arbeiters und die Rente

[266] Aus einem Briefe Calvins an einen unbekannten Hugenotten in Frankreich, vom 28. April 1556, nach der Übersetzung von Rudolf Schwarz, Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. 2 Bde. Tübingen 1909. Zitiert bei Georg Wünsch a. a. O. S. 335.

des Grundherrn[267]. Stellt er so auch dem Handelsgewinn ein gutes Leumundszeugnis aus, so bedeutete das noch lange keinen Freibrief. Calvin selbst hat Disziplin als den Nerv der Religion erklärt[268], und Disziplin bedeutete ihm straffste Reglementierung auch des Geschäfts- und sonstigen Wirtschaftslebens bis ins kleinste. Und wenn er einen mäßigen Zins zuläßt, so umhegt er dieses Zugeständnis mit einem Zaun von Vorsichtsmaßregeln. „Calvin", schreibt ein englischer Theologe, eine Generation nach dessen Tode, „geht mit Zins um wie ein Apotheker mit Gift."[269] Calvin will zunächst überhaupt nichts wissen von einem gewerbsmäßigen Geldausleihen, weil damit immer die Absicht verbunden sei, sich auf Kosten des andern ohne eigne Arbeit zu bereichern. Darum erscheint ihm auch der Beruf des Bankiers als mit dem Christentum unverträglich. Aber auch das gelegentliche Geldausleihen und Zinsnehmen wird stark eingeengt. Von Armen darf überhaupt kein Zins gefordert werden, und selbst beim erlaubten Zinsgeschäft zwischen zwei Vermögenden will Calvin die christliche Liebe nicht außer acht gelassen wissen[270]. Im Urcalvinismus ist der Bankier- und Geldwechslerstand verpönt; niemand soll das Zinsnehmen als Gewerbe betreiben und von Geldwechsel und Geldverleih leben. Calvins Verbot, den Zinsgenuß zu einem Gewerbe zu machen, bestimmte bis in das 17. Jahrhundert hinein französische und holländische Synoden, „Lombardierer", „Trapeziten" (Lombarden, Piemontesen), „Wucherer" sowie deren Frauen und Angestellte vom Abendmahl entweder auszuschließen oder nur unter scharfen und erniedrigenden Bedingungen zuzulassen[271].

Dr. W. Ames, dessen Buch „De Conscientia" wohl das einflußreichste sozial-ethische Werk in der ersten Hälfte des

[267] „Quid si igitur ex negociatione plus lucri percipi possit quam ex fundi cuiusvis proventu? Unde vero mercatoris lucrum? Ex ipsius, inquies, diligentia et industria." Zitiert bei Troeltsch, Die Soziallehren usw., S. 707.

[268] Calvin, Institutiones religionis christianae, lib. IV. c. XII, par. 1.

[269] Roger Fenton, A Treatise of Usurie. 1612. S. 61.

[270] Vgl. Holl, Festgabe ... Karl Müller ... dargebracht. 1922. S. 178f., 191f.

[271] Vgl. Max Weber a. a. O. S. 166, Anm. 1.

17. Jahrhunderts darstellt und als ein Handbuch christlicher Lebensführung den puritanischen Glaubensbrüdern das bieten sollte, was dem mittelalterlichen Menschen das berühmte Werk „Dives et Pauper" an praktischen Verhaltungsmaßregeln gab[272], griff die schwache Stelle der scholastischen Position an, wenn er argumentierte:

„Wenn ein Mann ein Grundstück kauft und dafür eine Rente nimmt, so gilt das als rechtmäßig. Aber worin besteht der Unterschied, wenn er das Geld einem andern leiht, um sich das Grundstück zu kaufen und dafür den andern Zins zahlen läßt anstatt der Rente?"[273]

Schon Heinrich von Gent, der zum ersten Male in der Scholastik ausführlicher den Rentenkauf behandelt, hatte mit diesem Problem gerungen und war zur konsequenten Lösung gekommen, überall dort ein eigentliches Mutuum zu erblicken, wo Geld gegen Geld getauscht wird.

„Wenn die Juristen", so betont er, „in diesem (Renten)vertrage einen einfachen Kauf- und Verkaufvertrag erblicken und ihn deshalb für erlaubt erklären wollen, so sei damit das wahre Wesen desselben nicht erfaßt, wie es sich bei Betrachtung der Theologen und Philosophen ergäbe; für diese läge ohne Zweifel ein Mutuum vor: Denn der Erwerb einer Geldrente unmittelbar gegen Geld ist von einem Darlehen in keiner Weise verschieden; ob ich einem anderen eine Summe Geld leihe und nach Ablauf einer bestimmten Zeit Geld und Zinsen zurückfordere, oder ob ich Renten erwerbe und in bestimmten Raten allmählich ultra sortem erhalte, ist nichts wesentlich Verschiedenes; höchstens ist die letzte Form für den Schuldner noch drückender."[274]

Recht fadenscheinig wird seine distinctio zwischen Rente als Geld und Rente als jus percipiendi, wo er sich mit der Wirklichkeit abfindet und den Verkauf der Rente gegen eine bestimmte Geldsumme gestattet, wenn eine Rente bereits er-

---

[272] Dr. W. Ames, De Conscientia et eius iure vel casibus libri quinque. 1631. Introductio. (Ames, 1576—1633, hatte am Christs College in Cambridge studiert, wollte sich in Colchester niederlassen, aber der Bischof von London verbot ihm als Puritaner, zu predigen. So wanderte er nach Holland aus, hatte den theologischen Lehrstuhl in Franeker inne und starb zu Rotterdam.)

[273] W. Ames, De Conscientia, bk. V, chap. XIII.

[274] Vgl. Edmund Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen usw., S. 137/38, wo auch die Quellenbelege gegeben sind.

laubterweise konstituiert ist[275]. Aegidius Lessius ging noch einen Schritt weiter und erlaubte einen Gewinn aus Rentenkauf schon aus dem Grundprinzip heraus, daß eine zukünftige Geldsumme, die erst nach und nach zusammenkomme, geringer bewertet werde als dieselbe Summe, wenn sie augenblicklich gegenwärtig ist[276], eine Beweisführung, die schon an die Boehm-Bawerksche Agiotheorie erinnert. Antonin von Florenz ist ebenfalls recht weitherzig in der Beurteilung der Rentenkäufe, hinter denen sich so leicht Darlehensverträge verschanzen konnten.

Bestand so schon eine recht dünne Scheidewand zwischen Renten- und zinshaften Darlehensverträgen, so bedurfte es keines revolutionären Herkules, sie zu durchstoßen. Die puritanische Orientierung, die im Interesse der zahlreichen Citymen und Geschäftsleute lag — diese bildeten ja ein Hauptkontingent der puritanischen Richtung —, bedeutet schon eher den Klimax einer langsamen Entwicklung als einen gewalttätigen Bruch mit der Tradition. Tatsächlich hatte man in beiden Lagern schon lange Zins genommen. Nur in der offenen Zurückweisung und Verachtung des kanonischen Rechtes[277] als Richtschnur lag eine ganz neue und folgenschwere Kursänderung; denn brachte auch in den ersten Phasen der puritanischen Bewegung die „Godly Discipline" eine strikte Regelung des privaten und geschäftlichen Lebens mit sich, so mußte doch der Fortfall von allgemein anerkannten, organisierten und autoritativen Normen eine Lockerung der traditionellen ethischen Grundsätze und eine Förderung der fortschreitenden Emanzipierung von lästigen Bindungen bedeuten. An Stelle einer korporativ-autoritativ gehandhabten

[275] Vgl. Funk, Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, S. 42ff.
[276] E. Schreiber a. a. O. S. 170.
[277] Bei der Diskussion der „Usury Bill" von 1571 protestierte man gegen die Bezugnahme aufs kanonische Recht, dessen diesbezügliche Regeln abgeschafft seien und „ebensowenig zitiert werden sollten als sie befolgt würden". (D'Ewes, Journals. 1682. S. 171ff.) Wie Usher, der Historiker der presbyterianischen Bewegung uns mitteilt, war es das Programm der Sektierer, „to have, not the fylthye cannon lawe, but disciplyne onelye", an Stelle des „dreckigen kanonischen Rechtes" die „göttliche Disziplin" zu setzen. (R. G. Usher, The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth. 1905. S. 1.)

und angenommenen Moral tritt mehr und mehr das individuelle Gewissen als letzte Instanz, und damit war die Möglichkeit immer weiterer Elastizität und Akkommodation gegeben. Um der Gefahr einer moralischen Ungebundenheit zu begegnen, hatte Calvin die geradezu eiserne Disziplin des Genfer Kollektivismus eingeführt. Der englische Puritanismus konnte sich zwar nicht wie der schottische Calvinismus mit seiner starren Kollektivdisziplin befreunden, war aber nicht weniger als die französischen, holländischen und rheinischen Synoden bedacht[278], kapitalistische Tendenzen zu beschneiden und eingehende Vorsichtsmaßregeln gegen Wucher zu erlassen. Erwähnt auch John Knox, „die Posaune Schottlands", wie ihn zeitgenössische Quellen nennen, Wucher nicht ausdrücklich im „Scotch Book of Discipline", so wird er doch unter dem Sammelbegriff Armenbedrückung mit eingeschlossen in die Liste von Sünden, die mit kirchlichen Strafen zu ahnden sind als „oppression of the poore by exactionis, and deceiving of thame in buying or selling by wrong mete or measure"[279]. Thomas Cartwright, der der John Knox von England hätte sein können, zitiert Wucher als einen Fall, bei dem kirchliche Warnung und Ausschließung von den Sakramenten anzuwenden sind. Freilich legt er das gesetzliche Maximum von zehn Prozent zugrunde, aber „wer des Wuchers überführt ist, das heißt mehr als zehn im Hundert nimmt, soll nicht nur die Kapitalsumme verwirken, sondern auch zur Strafe für ein so abscheuliches Laster gegen Gott und seine Kirche und zum Ärgernis des andern nicht zu den Sakramenten zugelassen werden, bis er sich reuig zeigt und bemüht, der so geärgerten Gemeinde Genugtuung zu leisten"[280]. Die späteren Puritaner versuchen die alte Strenge festzuhalten. Unter Cromwells Regierung, durch die die Anschauungen der puritanisch gesinnten Mittelklassen zur Geltung gebracht wurden, wurde im

---

[278] Vgl. dazu die Belege bei Justus Hashagen, Der rheinische Protestantismus, 1924, S. 70/71, überhaupt das ganze Kapitel: Antikapitalistische Tendenzen bei Calvin und im Calvinismus, S. 66ff.

[279] Hume Brown, John Knox, II, S. 144, Anmerkung. Zitiert bei R. H. Tawney a. a. O. S. 127.

[280] Puritan Manifestoes, S. 120.

Jahre 1651 ein eigener Akt erlassen, der verbot, mehr als sechs Pfund jährliche Zinsen für eine Leihe von 100 Pfund zu nehmen. In seiner berühmten Botschaft ans Parlament anläßlich des Dunbar-Streites, legt Cromwell den Grundsatz nieder: „Beschließet die Reform von Mißbräuchen in allen Berufen: und sollte sich einer finden, der viele arm macht, um einige wenige zu bereichern, so paßt er nicht in die Commonwealth."[281] Baxter wiederholt die Einschärfungen und Einschränkungen Calvins betreffs des Zinsnehmens und besteht auf der Pflicht der Liebe und Rücksichtnahme auf die Armen. Jedenfalls ließen sich von Baxters Standpunkt aus Dividenden nicht als erster Anspruch auf eine Industrie erheben.

Vergleicht man die hier geschilderte puritanische Haltung mit der der mittelalterlichen Kanonisten und Moralisten, so muß man sich wundern über den Konservativismus, der trotz all der politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen das Feld behauptet hatte. Baxter, der doch ein offenes Auge für die Wirklichkeit hat, der die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kredits für den Welthandel einer East-India-Company vollauf zu würdigen weiß, ist nicht gewillt, den „Gesetzen" von Angebot und Nachfrage, den unpersönlichen Wirtschaftsmächten, freien Spielraum zuzuerkennen, sondern diskutiert die sittlichen Verpflichtungen von Preisgerechtigkeit, die Erlaubtheit von Gewinn, die Unerlaubtheit von Wucher in einem Tone, der den mittelalterlichen Summen, wie sie ja Baxter zweifellos als Vorbild dienten, entnommen zu sein scheint. Hier wie dort das gleiche Festhalten an der Verbindlichkeit des behördlich festgesetzten Preises, hier wie dort die gleiche Warnung vor den Gefahren des Reichtums, hier wie dort die transzendentale Orientierung, hier wie dort die Betonung der Pflicht, Gutes zu tun mit dem gemachten Gewinn, hier wie dort der gleiche Abscheu vor dem Übel der avaritia. Man hat den Eindruck, als ob Baxter sich wenig mehr von St. Antoninus unterscheide, als letzterer von

[281] Carlyle's „Letter of Cromwell", ed. Lomas, II, S. 108. Cromwell denkt in erster Linie an Juristen und Rechtsanwälte.

Thomas von Aquin. Und doch sind trotz der konservativen Haltung fundamentale Unterschiede vorhanden. Hinter Baxter steht nicht mehr die korporative Autorität einer die öffentliche Meinung beherrschenden und kontrollierenden Universalkirche, und der von ihm als Richtmaß empfohlene Marktpreis ist nicht mehr der Niederschlag einer communis aestimatio, die unter Zugrundelegung des Standesprinzips, unter der Kontrolle der Gilden und der prinzipiellen Rücksichtnahme aufs Gemeinwohl sich bildet, sondern wird mehr und mehr zum Ausdruck einer auf individueller Vertragsfreiheit beruhenden und vom Streben nach dem größtmöglichen Gewinn beherrschten Wirtschaft. Wenn Jeremias Taylor den Preis als fair bezeichnet, „which is established in the fame and common accounts of the wisest and most merciful men, skilled in that manufacture or commodity“[282], so bedeutet diese Norm nicht mehr dasselbe, als die gleiche Formel im Zeitalter der Gilden und der gebundenen Wirtschaftseinheit der Städtewirtschaft bekunden würde. Sie besagt praktisch die Anerkennung des auf der Grundlage der freien Konkurrenz gebildeten Marktpreises und damit die grundsätzliche Billigung der neuen Wirtschaftsform.

§ 3. Arbeitsethos und Triumph der Wirtschaftstugenden.

Obwohl eine umfangreiche Literatur über das puritanische Berufsethos in den letzten Jahrzehnten entstanden ist, nicht zuletzt infolge der von Troeltsch und Max Weber gegebenen Anregung[283], ist doch gerade auf diesem Gebiete noch viel Pionierarbeit zu leisten. War es schon, wie Prof. Tawney

---

[282] Jeremy Taylor, The Rule and Exercises of Holy Living. 1650. Chap. III, par. 4.

[283] Das Verdienst, zuerst die Beziehungen der protestantischen Ethik zum Wirtschaftsleben systematisch herausgearbeitet zu haben, gebührt wohl dem Franzosen Emile de Laveleye, Protestantism and Catholicism in their bearing upon the Liberty and Prosperitiy of Nations, London 1875, dessen bemerkenswerte Schrift von keinem Geringeren als Gladstone ins Englische und von Bluntschli ins Deutsche übertragen wurde. Allerdings unterliegt Laveleye der Gefahr, dem religiösen Momente zu viel zuzuschreiben.

hervorhebt[284] und auch Wünsch[285] in seiner Evangelischen Wirtschaftsethik klar genug herausstellt, ein arger Mißgriff Webers, daß er die wichtigste Grundlage für das Gebäude seiner Lehre außer acht ließ, nämlich eine allseitige Darstellung der Wirtschaftsethik Calvins selbst, und sich nur auf spätpuritanische, oft recht willkürlich herausgegriffene Texte beschränkt, wo die antikapitalistisch gerichteten Tendenzen schon stark am Abflauen sind, so hat er dazu das eigentliche Problem ganz verkannt und übersehen, wie Tawney ebenfalls betont[286]: nämlich wie es gekommen ist, daß der vom Calvinismus und Frühpuritanismus verpönte und verabscheute Individualismus das weite Feld beherrschen konnte, während die rigorose Kollektivdisziplin ganz in den Hintergrund trat. Die übliche Behandlung des Puritanismus als eines homogenen einheitlichen Gebildes, das mehr oder weniger mit dem urcalvinischen System identisch ist, stellt eine Geschichtsvereinfachung dar, die keineswegs zu rechtfertigen ist. Von einem einheitlichen puritanischen Ethos zu sprechen, wie man von einem mittelalterlichen Ethos reden kann, ist eine große Illusion. Wie Cromwell erfahren mußte, gab es keine gemeinsame Formel, die die puritanischen Aristokraten und Levellers, die Gutsherren und die Diggers, die Kaufleute und Handwerker, den „buffcoat" und seinen General auf ein gemeinsames wirtschaftsethisches Credo schwören ließ.

Das calvinische Arbeitsethos, um mit diesem zu beginnen, weist, wie Wünsch gebührend betont[287], durchaus nichts von jener „Wirtschaftsfreudigkeit" auf, mit der es in den landläufigen populären und wissenschaftlichen Abhandlungen über den Gegenstand umkleidet erscheint[288]. Nicht der weltimmanente Sinn der Wirtschaft war Calvin und seinen Jüngern

---

[284] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, S. 320.

[285] Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, S. 333f. und 341ff.

[286] R. H. Tawney, a. a. O. „He (Max Weber) appears greatly to oversimplify Calvinism itself ... The really significant question is that of the causes of the change from the one standpoint to the other, a Question which Weber appears to ignore.

[287] G. Wünsch a. a. O. S. 331f.

[288] Max Weber hat sich von diesem Irrtume augenscheinlich frei gehalten.

das Ausschlaggebende, sondern die auf Gott bezogene, formale Notwendigkeit für den Menschen, auf diesem nun einmal zum Unterhalte notwendigen Gebiet seine Heiligung in Mäßigkeit, Nüchternheit und Arbeitsamkeit zu erstreben. Auf das formale Motiv der Gehorsamsgesinnung, den „Glauben", die „Überzeugung", durch Tätigkeit in Welt und Gesellschaft der Ehre Gottes zu dienen, kommt es an, nicht auf die Gewinnung des Wirtschaftsgutes. Wie Wünsch in prägnanter Kürze und Klarheit das Problem zusammenfaßt[289], ist die Welt mit ihrer Wirtschaftswirklichkeit eine „irrationale Gegebenheit, über deren selbständigen Sinn der Calviner überhaupt nicht reflektiert, die ihm nur Stoff der Betätigung im Berufsgehorsam ist. Das sittliche Tun findet damit seinen Sinn nicht in der von Gott geschaffenen Welt, sondern im Tun selbst, insofern es im Gehorsam gegen Gottes Willen geschehen soll"[290]. Was Calvins Arbeitsethos vom scholastischen streng unterscheidet, ist die Ausschaltung der Zwecksetzung und die Betonung eines formalen Berufsgehorsams, dem das Material, an dem es sich betätigt, völlig indifferent ist, der mit eherner Disziplin nur eins befiehlt: aus Gesinnungsgehorsam zu handeln. Wirtschaftsmotive selbst und Wirtschaftsziele um ihrer selbst willen anzustreben, würde Calvin als „Kreaturvergötterung" erscheinen; hierin würden ihm auch die Scholastiker zustimmen, weil eben solches Streben der theozentrisch orientierten Wertskala widerspräche. Aber die Scholastiker würden es als durchaus notwendig erachten, den Zweck und Inhalt des Wirtschaftshandelns zu berücksichtigen, da ja gerade das Streben und Handeln durch den Zweck die nötige Begrenzung und Beschränkung erführe. Während bei Calvins Blickrichtung auf die formale Seite der Pflichterfüllung der Arbeitsinhalt als solcher „wertirrelevant", belanglos wird, wertet der Scholastiker die Arbeit relativ nach ihrem Zwecke, der aber selbst wieder eingegliedert ist in die Wertskala, umklammert von dem höchsten Zwecke, dem Dienste Gottes. Die grundsätzliche

[289] G. Wünsch a. a. O. S. 29.
[290] Die Sperrung stammt von mir.

Einstellung des Gesamtlebens auf Gott und damit auch die streng religiöse Auffassung der Profanarbeit ist ihm, trotz der Scheidung zwischen geistlichen und weltlichen Berufen, eine Selbstverständlichkeit und eine Binsenwahrheit. Allerdings „Arbeit um der Arbeit willen", bloßes formales Tun kennt er ebensowenig wie zweckemanzipiertes, unbegrenztes Gewinnstreben; solches Handeln wäre ja nicht „zweckbestimmt" und darum nicht begrenzt, sondern grenzenlos und unendlich, es wäre „Arbeitsvergötterung" oder „Arbeitsdämonie", die ihm ebenso verwerflich ist wie Wirtschaftsdämonie oder andere Formen von Kreaturvergötterung.

Hier hat Weber gewiß recht, wenn er sagt, daß „die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen kann"[291], der alten Kirche wie dem Mittelalter unbekannt war. Und darin liegt sicher ein folgenschwerer Bruch mit der Vergangenheit, daß die Reformatoren nicht mehr den Inhalt der Arbeit werteten, sondern den Blick auf die formale Seite der Pflichterfüllung lenkten. Damit fiel die aus dem Zweck der wirtschaftlichen Betätigung sich ergebende Begrenzung und Einengung fort, die durch den Zweck gesetzten Grenzpfähle wurden niedergerissen, und das Feld war frei für unbeschränktes Diesseitshandeln.

So brauchte sich nur der von Kollektivgebundenheit und Kollektivkontrolle emanzipierte englische Puritanismus dieser Theorie einer religiös verklärten Arbeitsdämonie zu bemächtigen, um den von den Wirtschaftsmännern der Zeit, Theoretikern wie Praktikern, erhobenen Ruf nach Produktion und immer mehr Produktion und den durch restlose Arbeit auszufechtenden Kampf „um die schönste Maid in der Welt", die Königin des Welthandels, mit einer ethischen und religiösen Gloriole zu umgeben. Aber es ist nicht die dogmatische Theorie, die die Praxis hervorgerufen hat, wie Webers Grund-

[291] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 63/64. Die Sperrung stammt von mir.

voraussetzung und letztes Beweisziel ist[292], sondern umgekehrt bedienen sich die praktischen Wirtschaftler der Zeit jener von der Religion verkündeten Lehren — vergessen wir nicht, daß die Religion noch eine Großmacht ist im privaten wie öffentlichen Leben —, um ihre Verhaltungsweise zu rechtfertigen und die von Eigeninteressen und der gegebenen Wirtschaftsentwicklung gebotene Einstellung mit dem Heiligenscheine christlicher Ethik zu krönen. Daß unsere Auffassung eher den Tatsachen entspricht als die allseits nachgebetete Ansicht von der gestaltenden Kraft des Berufsethos, soll noch näher gezeigt werden. Natürlich liegt es uns ferne, den pädagogischen Wert der „godly discipline" sowie der noch zu beschreibenden eigenartig puritanischen Berufsauffassung zu bestreiten oder auch nur zu verkleinern. Aber eine bestimmte Prägung des Charakters, so wichtig sie auch für den wirtschaftenden Menschen ist, kann nicht als direkte Erklärung einer durch bestimmte Wirtschaftsverhältnisse und Wirtschaftsverfassung bedingten Mentalität dienen. Noch viel weniger geht es an, die Dinge auf den Kopf zu stellen und erst post factum konstruierte Gedankengänge als wirkliche Triebkräfte anzusehen, wo sie doch erst das Resultat eines Assimilationsprozesses sind, in dem der wirtschaftende Mensch gewisse ihm wahlverwandte religiöse Ideen aufnahm und andere ihm nicht gelegene Motive abstieß und sich so eine „Religion nach seinem Herzen" schuf. Das ging nicht, solange ihm die mittelalterliche Kirche als objektiv normierte Heilsanstalt mit einem objektiv gegebenen unveränderlichen, weil „unfehlbaren" Lehrsystem und einem korporativ kontrollierten Sittenkodex gegenübertrat. Aber eine solche „Auslese" war

---

[292] Webers Beweisgang ist in groben Linien der: „Das Berufsethos gebiert den kapitalistischen Geist. Der kapitalistische Geist sucht sich Ausdrucksformen und verdichtet sich zum Kapitalismus." Das Gegenstück dazu wäre der ökonomische Materialismus, wie ihn die Theoretiker des Überbaues und jeder konsequente Marxist vertreten. Die Wahrheit dürfte hier, wie immer, in der Mitte liegen: Ideen befruchten die Praxis und umgekehrt. Aber wenn irgendwo, dann muß auf dem Wirtschaftsgebiet der Praxis der Primat über Theorien zuerkannt werden, wie gerade ein Studium der englischen Wirtschaftsgeschichte zeigt. Fast alle Theoretiker unserer Periode waren Männer der Praxis.

möglich, als das kollektive Element des Genfer Systems fallen gelassen wurde — in England kam es überhaupt nie zur Geltung —, und das individuelle Moment allein noch übrig blieb. Nicht die calvinische Religion hat den englischen Kaufmann geschaffen, sondern der englische Kaufmann adoptierte und adaptierte die calvinische Religion im Gegensatz zur anglikanischen Kirche, weil sie ihm, abgesehen von der durch äußere Faktoren bestimmten Opposition zum traditionellen anglikanischen Staats- und Kirchensystem, kongenial war.

Bei derartigen Betrachtungen religiöser Einflüsse auf breite Schichten und nicht auf diesen oder jenen religiösen Virtuosen darf man nicht der Gefahr unterliegen, theologische Begriffe, die dem Laien nur zu oft als theologische Finessen und Spitzfindigkeiten erscheinen, als Motive und treibende Kräfte zu überschätzen. Die Einschaltung des Bewährungsgedankens in die Berufsarbeit, der in der calvinischen Prädestinationslehre verankert ist, mag bei ängstlichen Gemütern, deren Seele von der quälenden Unruhe gefoltert war, ob sie zur kleinen Zahl der Auserwählten oder zum großen Haufen der Verdammten gehörten, als Ansporn gedient haben, sich durch emsige Berufarbeit die Heilsprämie des „Erfolges" zu sichern und so durch diese Bewährung ihres Heiles gewiß zu werden, aber dem Durchschnittsmenschen, der da wohl einem heilsamen Fatalismus, wenn nicht Optimismus huldigte, dürfte diese von Theologie durchsättigte Färbung des Erfolgsmotives kaum das eigentümliche Geschäftskolorit gegeben haben, das Max Weber so typisch findet. Nach Calvin muß zudem das Motiv des Erfolges streng ausgeschaltet werden, da der Erfolg sich nicht als Folge des Strebens nach ihm, sondern als Geschenk der Gnade Gottes von selbst einstellen muß. Ob dem spießbürgerlichen englischen Puritaner diese Finesse so vertraut war, daß sie seine typische Haltung formte und gestaltete, kann füglich bezweifelt werden. Aber selbst wenn ihm diese theologische Nuancierung sehr geläufig war, kann nicht angenommen werden, daß das bei Calvin praktisch fehlende, post factum von calvinischen Dogmatikern ausgeklügelte, saft- und kraft-

lose Raisonnement, wonach der Bürger, vor allem der von religiösen Skrupeln anscheinend besonders gehetzte Geschäftsmann sich auf sein Berufsleben stürzte, um darin Zeichen der Erwählung und des rechtfertigenden Glaubens zu finden, den kräftigen, typisch kapitalistischen Impuls und Einschlag geboten hat, den ihm die Verehrer des Berufsethos zuschreiben. Wohl aber liegt nichts Ungereimtes darin, wenn in einer von Religion noch durchtränkten Atmosphäre der von allen als wucherverdächtig angesehene Geschäftsmann dieses seinem Geschäftserfolge ausgestellte Extra-Fleißbillet einer göttlichen Heilsprämie dankbar akzeptiert und sich, wie seine alttestamentlichen Vorbilder, wohl fühlt in der Sonne göttlicher Huld, die ihm sichtbar leuchtet in dem von oben kommenden materiellen Segen.

Noch wirklichkeitsfremder dürfte die Auffassung sein[293], welche Fuchs in seinem problemschwangeren, geistreichen, aber von Übertreibungen nicht freien Buche über den „Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft" vertritt. Nach ihm soll sich der Calvinist unter dem furchtbaren Druck des Gnadenwahldogmas, das wie ein Damoklesschwert beständig über seinem Haupte schwebte, auf ein rastloses bürgerliches Berufsleben geworfen haben, „um alle Gewissensskrupel zu betäuben und so vor Gott und dem eigenen Innern zu fliehen" wie einst Orestes vor den rächenden Furien. „Hinterher ward man vielleicht[294] des Geschaffenen froh und verklärte dieses rastlose Arbeiten durch den Gedanken eines zur größeren Ehre Gottes getanen Werkes." Diese Folgerung lassen wir gerne gelten, nur müssen wir die Prämisse als ungeschichtlich und wirklichkeitsfremd ablehnen. Fuchs macht auch keinerlei Versuch, seine Aufstellung aus kompetenten Quellen zu erhärten, sondern klammert sich an den von ihm vertretenen psychologischen Standpunkt[295]. Auch der englische shopkeeper und tradesman war hinterher des

---

293 Vgl. Dr. Bruno Archibald Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. 1914. S. 12 ff.

294 Die Sperrung stammt von mir.

295 B. A. Fuchs a. a. O. S. 13.

Geschaffenen froh und freute sich, das Etikett „zur Ehre Gottes" darüber zu kleben und, was noch mehr besagt, glaubte das auch nachträglich mit all der inneren Ehrlichkeit, deren auch religiöser cant fähig ist.

Wenn wir uns der typisch puritanischen Ausprägung des calvinischen Berufs- und Arbeitsethos zuwenden und die Quellen zu Worte kommen lassen, wird es angebracht sein, mit einem Worte an die damalige englische Wirtschaftsentwicklung zu erinnern, wie sie in den vorausgegangenen Kapiteln behandelt wurde, sowie die gesellschaftlich-soziale Schichtung der beiden religiösen Lager vor Augen zu halten, nicht nur die spätere, als es hieß „Hie Roundhead, hie Cavalier", sondern wie sie schon zu Ausgang der Elisabethanischen Regierung und namentlich unter den Stuarts bestand, wo „die Verteidiger der Rechte und Privilegien des Parlaments, der Jurist des gemeinen Rechts, der low churchman und Puritaner" auf der einen Seite, die Vertreter der absoluten Krongewalt, der Hochkirche und der Sondergerichte auf der anderen Seite[296] sich gegenüber standen, und Strafford, wie oben zitiert wurde, an Laud schreiben konnte: „Der Genius dieser Rasse von Leuten verleitet sie dazu, sich ständig dem zu widersetzen, was immer auf weltlichem wie kirchlichem Gebiete die Obrigkeit für sie anordnet." Die Blickrichtung war eben nach vorwärts gerichtet, entgegen dem konservativen Traditionalismus dieser kirchlichen und weltlichen Behörden. Noch immer gab es ja massenhafte Zitierungen vor die kirchlichen Sondergerichte, die Wucherer, Spekulanten und sonstige Wirtschaftssünder zu hohen Geldstrafen verurteilten. Die puritanischen Theologen, die in Zinsfragen ein recht weites Herz hatten und große Nachsicht übten, waren hier die natürlichen Verbündeten der Geschäftswelt. Calvins wohl umhegtes und verklausuliertes Zugeständnis eines mäßigen Zinsfußes wurde laut willkommen geheißen. „It took with the brethren like polygamy with the

---

[296] Vgl. Holdsworth, A History of English Law, vol. I, S. 290, London 1903, sowie G. Holden Pike, Oliver Cromwell, London 1899, S. 9.

turks“[297], so heißt es in einem Traktat aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Die Klage, daß religiöser Radikalismus — als solcher galt der Puritanismus bis zu seinem großen Aufstieg — Hand in Hand ginge mit wirtschaftlichem Radikalismus, der die dem Eigeninteresse im Namen der Religion und sozialen Politik auferlegten Schranken lästig fände und abzuschütteln suchte, taucht schon früh unter der Regierung Elisabeths auf und kehrt in der Folge immer häufiger wieder. „Zwei Sorten von Leuten muß man recht im Auge behalten“, schreibt Thomas Wilson zu Anfang der Elisabethanischen Ära[298], „die einen sind die heuchlerischen gospellers (Evangeliumsanhänger), die andern sind die vorsätzlichen und hartnäckigen Papisten.“ Die gospellers, die erste Klasse, werfen unter dem Vorwand von Religion (under colour of religion) alle Religion über den Haufen und machen sich bei guten Leuten beliebt durch angebliche Liebe zur Einfachheit (bearing good men in hande that he loveth playnesse), während sie versteckt alle möglichen Schliche anwenden und für ihren Eigengewinn das öffentliche Wohl untergraben (undoeth). „And touching thys sinne of usurie, none doe more openly offende in thys behalfe than do these counterfeite professours of thys pure religion“... „Niemand sündigt offener durch Wucher als diese nachäfferischen Bekenner dieser reinen Religion.“ Gerade die Handelskreise, und unter ihnen besonders die Geldleiher, protegierten und patronisierten diese neue reine Religion und nützten die von ihr geübte Nachsicht in einer Weise aus, daß sich in den eigenen Reihen ihrer Anhänger der Widerstand gegen sie richtete. „Die Papisten“, schreibt ein Puritaner im Jahre 1653[299], der bitter über die hartherzige

---

[297] Brief Survey of the Growth of Usury in England, 1673, zitiert bei R. H. Tawney a. a. O. S. 233.

[298] Thomas Wilson, A Discourse upon Usury, neu herausgegeben mit einer langen, äußerst instruktiven Einleitung von Professor Tawney im Jahre 1925. S. 178.

[299] S. Richardson, The Cause of the Poor Pleaded, 1653, in Thomason Tracts, E. 703 (9), S. 14. Vgl. auch The Worth of a Penny or a Caution to keep Money, 1647, in Thomason Tracts, E. 399 (6). Darin wird bitter über Preistreibereien der puritanischen Glaubensbrüder geklagt.

Gewinnsucht und scharfe Geschäftspraxis seiner Mitbrüder klagt, „können gegen viele dieser Generation angehen. Es ist ein traurig Ding, daß sie auf Grund eines bösen Prinzips (der Werkheiligkeit, wie der Verfasser sie versteht) fortgeschrittener sind als ein Christ mit einem so guten Prinzip." „Ach, nehmt euch in acht", so warnt eine andere puritanische Flugschrift[300], „daß eure Habsucht eure Religion nicht zerstört, wo ihr doch seht, daß eure Religion eure Habsucht nicht zerstören will." Besonders richtet sich die Klage gegen Kargheit im Almosengeben und Gleichgültigkeit gegenüber dem Lose der Armen, beides später so charakteristische Züge der puritanisch inspirierten Sozialpolitik. „Wenn doch nur die Papisten", so heißt es in einem andern Pamphlet[301], „sich ebensosehr auf den Glauben verließen wie die reformierten Bekenner des Evangeliums es tun, und die reformierten Bekenner so viel Caritas übten wie es die Papisten tun."

„Armen, die fähig sind zu arbeiten, erlaubt man zu betteln", so lamentiert der bereits zitierte Puritaner Richardson[302] „die Arbeitsunfähigen, Alten und Kranken versorgt man nicht genügend, sondern überantwortet sie dem Hungertode mit der kärglichen Hilfe von *3 d* und *4 d* per Woche ... Das sind fürwahr die letzten Zeiten. Die Menschen denken alle nur an sich selbst (men generally are all for themselves). Und manche wollen solche noch rechtfertigen, als hätten sie eine Form von Religion, wo ihnen doch die religiöse Kraft fehlt."

All diese zahlreichen Klagen, zum Teil aus dem eigenen puritanischen Lager, gelten der herrschenden Tendenz, die Freiheit der neuen Religion im eigenen Geschäfte auszunützen, aber auch um sie als willkommene Waffe im Kampfe um Emanzipation von feudalen und kirchlichen Gebundenheiten zu benutzen. Wie anderswo noch ausführlicher dargelegt werden soll, hatte sich die im Genfer Calvinismus verkörperte Kombination von Bejahung individueller Wirt-

[300] T. Watson, A Plea for Alms, 1685 (Thomason Tracts. E. 2125). S. 21, 33—34.

[301] Sir Balthazar Gerbier, A New Jear's Result in favour of the Poore, 1651 (Thomason Tracts, E. 651 [14]). S. 4.

[302] Hooker, Preface von „Laws of Ecclesiastical Polity". Everyman ed. 1907. Vol. I, S. 129.

schaftsentfaltung und Kollektivüberwachung des Wirtschaftslebens — unter den eigenartigen englischen Verhältnissen und mit Anpassung an den englischen, theokratischen Gelüsten abholden Charakter — in ihre beiden Elemente aufgespalten, wobei die Betonung des Kollektivgedankens in den Hintergrund gedrängt und schließlich lautlos fallengelassen wurde, während das individuelle Moment sich immer mehr in den Vordergrund stellte und schließlich das Feld ganz und allein beherrschte.

Schon Hooker hat auf die Unverträglichkeit des schablonisierenden und nivellierenden Presbyterianismus mit der hochgradig gegliederten und verschiedenartig geschichteten englischen Gesellschaft hingewiesen[303]. Hatten schon die Stadtväter von Genf zu Beginn des 17. Jahrhunderts den religiösen Kollektivismus des calvinistischen Regimes abgeworfen, so stand erst recht nicht zu erwarten, daß die englischen Grundbesitzer und die Bourgeoisie einer mehr und mehr kommerzialisierten Nation für kollektivistische Kontrolle viel Sympathie und Enthusiasmus zeigten, so willkommen ihnen moralische und dogmatische Lehren des calvinistischen Credo sein mochten. Unter der Regierung der ersten Stuarts war die ganze wirtschaftliche und politische Situation derart, daß alles in die entgegengesetzte Richtung drängte, was unser obiger Gewährsmann einen Geschäftsmann seiner Zeit mit den sicher aufrichtig gemeinten Worten ausdrücken läßt[304]: „Eines Kaufmanns Tätigkeit darf nicht so von Predigern und andern bevormundet werden, die nichts vom Geschäfte verstehen."

„Hinter der wunderbar gearbeiteten Fassade der Staatskontrolle der Tudors", so bemerkt Tawney[305] treffend, „die die Aufmerksamkeit der Historiker so gefesselt hat, hatte sich eine individualistische Bewegung langsam, aber ständig herausentwickelt, die ihren Ausdruck fand in der gegensätz-

---

[303] Hooker, Preface von „Laws of Ecclesiastical Polity". Everyman ed. 1907. Vol. I, S. 128.
[304] Wilson a. a. O. S. 250.
[305] R. H. Tawney a. a. O. S. 235.

lichen Stellung zur traditionellen Politik, Wirtschaftsverhältnisse durch Hemmung der Einhegungsbewegung, durch Kontrolle der Nahrungsbeschaffung und Preise, durch Eingriffe in den Geldmarkt und Regulierung der Bedingungen von Lohnvertrag und Lehrlingswesen zu ‚stereotypisieren' (nach einer Schablone zu regeln). In den ersten vierzig Jahren des 17. Jahrhunderts wurde auf Grund praktischer Erfahrungen wie aus Grundsatz die Haltung der handeltreibenden und besitzenden Klassen zunehmend feindseliger gegenüber dem ganzen System eines Wirtschaftspaternalismus, der so hoch hinauswollte und gleichzeitig so unfähig war, die Dinge zu meistern. Gerade in diesen Schichten häufte sich religiöse und wirtschaftliche Unzufriedenheit an und trieb zur Krisis. Der Puritanismus mit seiner Idealisierung geistiger Energien, wie sie in den geschäftlichen und gewerblichen Berufen besonders ihren Ausdruck fanden, sammelte all die isolierten Bächlein von Unzufriedenheit zu einem gewaltigen Strome und trieb sie vorwärts mit der Würde und dem Gewichte einer religiösen und sozialen Philosophie."

Die in diesen inhaltsreichen Sätzen gebotene Lesart dürfte geradezu eine Umkehr der Weberschen und anderer weit und breit angenommener Thesen bedeuten, nach denen die Religion eine wirtschaftliche Mentalität schuf und herausbildete, während doch die Dinge so liegen, daß Wirtschaftsmächte eine ihnen günstige Religionsform akzeptierten, sich ihrer als Instrument bedienten und sich mit ihrer Hilfe ein Bett gruben, das in Wahrheit dem Schwergewichte der Wirtschaftsströmungen Tiefe und Richtung verdankt. Die puritanische Bewegung geriet in Kollision mit der Krone vorwiegend aus wirtschaftlichen und allgemein gesellschaftlichen Gründen, und erst in zweiter Linie als die Vorkämpferin von gewissen theologischen Glaubenssätzen und Lehrmeinungen.

Mit dem Aufstieg und Triumph des Puritanismus schwindet das Kampfmoment, es wird mehr und mehr ausgeschaltet, und statt der ständigen Spannung zwischen Wirtschaft und Religion strebte man eine Harmonie zwischen beiden an, fürwahr keine Harmonie durch Unterordnung der Wirtschaft

unter die Kontrolle der Religion, sondern umgekehrt durch sympathisches Eingehen der Religion auf die Forderungen von Wirtschaft und Handel. Religion war nicht mehr die Königin, sondern wurde die ancilla der Wirtschaft, deren Tugenden sie mit der Gloriole der Heiligkeit krönte, deren Gesetzen und Diktaten sie das Siegel göttlicher Approbation aufdrückte, deren Erfolge sie als Segen des Allerhöchsten für sein auserwähltes Volk selig pries. Nicht mehr selig die Armen, sondern (auch): selig die Besitzenden. Statt des alten Gegensatzes entdeckte man eine tiefinnere Wahlverwandtschaft und eine wunderbare prästabilierte Harmonie zwischen Wirtschaftsinteressen und Gewinnstreben auf der einen Seite und religiöser Pflichterfüllung in dem von Gott auferlegten und gesegneten Berufe auf der andern Seite, zwischen äußerem Geschäftserfolg und innerer Gnade.

Die Brücke, die die „scheinbaren" Gegensätze überspannt, ist der in der puritanischen Theologie verankerte und von den spätpuritanischen Moralisten mit liebevoller Sorgfalt herausgearbeitete Berufsgedanke. Obwohl es nicht wahr ist, daß die lateinisch-romanischen Völker für das, was wir „Beruf" nennen und der Puritaner „A Calling" nannte, einen Ausdruck ähnlicher Färbung (d. h. mit der religiösen Vorstellung als einer von Gott gestellten Aufgabe) ebensowenig kennen sollen wie das klassische Altertum, was Max Weber behauptet[306], so hat er doch darin recht, daß das Berufsethos nirgendwo so diesen innerweltlichen, aufs Diesseits eingestellten Akzent trägt, wie in der puritanischen Ethik angelsächsischer Prägung. Wir haben schon oben mehrere Belege zitiert, die typisch sind für die puritanische Berufsauffassung. „Gott", so schreibt Richard Steele in „The Tradesman's Calling" (1684),

---

[306] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 69f. Brentano hat dessen philologische und andere Argumente durch zahlreiche geschichtliche Belege zerpflückt und in breiter Ausführung zurückgewiesen, wie sie einem zünftigen Philologen alle Ehre machen würde. Vgl. Lujo Brentano, Puritanismus und Kapitalismus, in: „Der wirtschaftende Mensch usw." S. 392—402.

„ruft jeden Mann und jede Frau, ihm in einer besonderen Beschäftigung in dieser Welt zu dienen, für ihr eignes wie für das Gemeinwohl. Der große Regent der Welt hat jedem Mann seinen eigenen Posten und seine Provinz angewiesen und, mag er noch so tätig sein außerhalb seiner Sphäre, er wird großen Verlust zu buchen haben, wenn er nicht seinen eigenen Weinberg bearbeitet und sein eigenes Geschäft besorgt."[307]

Nur der Glaube ist echt, so behauptet Bunyan mit einer geradezu jesuitischen Betonung der Wichtigkeit von guten Werken, der Werke hervorbringt.

„Am Gerichtstage (at the day of Doom) werden die Menschen nach ihren Früchten gerichtet werden. Es wird nicht heißen: Habt ihr geglaubt?, sondern wart ihr Vollbringer oder nur Schwätzer? (Were you doers, or talkers only?)"

Die Tätigkeit im Berufe ist die von Gott einem jeden zugewiesene Provinz. Darum ist auch der innerweltliche Beruf der Beruf schlechthin. Eine Abstufung nach geistlichen und weltlichen Berufen erscheint als ungereimt und sinnlos. Das formale Motiv des Gesinnungsgehorsams Calvins, das bei Ausbildung dieser Berufslehre Pate gestanden hat, kannte ja keine Differenzierung nach Inhalt — Kontemplation und geistliche Tätigkeit als Arbeitsinhalt war der puritanischen Philosophie eine contradictio in adiecto —, und somit hatte der puritanische Christ die Aufgabe, die höchste Vollkommenheit und Virtuosität innerhalb seines innerweltlichen Berufes anzustreben und dadurch den Willen Gottes zu erfüllen.

Der Beruf ist nicht ein Los, in das man hineingeboren wird — wohl nicht ohne Spitze gegen das mittelalterliche Standesideal gesagt —, nicht eine Schickung, in die man sich zu fügen und mit der man sich zu bescheiden hat, sondern ein Befehl und Ruf Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken. Darum ist auch die Berufswahl eine wichtige Angelegenheit, die unter der Führung der Providenz — der Arbeitsteilung und Berufsgliederung liegt jene providentielle Deutung des ökonomischen Kosmos zugrunde, welche schon der Scholastik geläufig war[308] — mit tiefem Verantwortungs-

[307] Richard Steele, The Tradesman's Calling or etc. 1684. S. 1 und 4.
[308] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 172.

gefühl in Angriff zu nehmen ist. „Gott hat dem Menschen", so heißt es im „Tradesman's Calling"[309], „Vernunft gegeben zu dem Zwecke, daß er zuerst überlegen, dann wählen, dann ausführen soll; und es ist ein verkehrt und viehisch Ding (it is a preposterous and brutish thing to fix or fall upon any weighty business), irgendein wichtiges Geschäft, wie es ein Beruf oder Lebensstand doch ist, ohne sorgfältiges Abwägen auf der Waage gesunder Vernunft zu fixieren oder anzugreifen."

Der Beruf ist der eine große Lebensinhalt als der von Gott verlangte Dienst, der Posten, auf den der einzelne gestellt ist und dem er seine ganze Energie zuwenden muß. „Ihr müßt ganz aufgehen in gewissenhafter Besorgung des Geschäfts, Eurer rechtmäßigen Berufung, wenn Ihr nicht gerade beschäftigt seid im unmittelbaren Dienste Gottes."[310] Eine Zweiteilung zwischen mittelbarem Dienste Gottes im Berufe und unmittelbarem Dienste Gottes im Gebet und Gottesdienst geschieht also ähnlich wie bei den Scholastikern. Nur wird zum Unterschiede von jenen der unmittelbare bzw. mittelbare Dienst Gottes nicht inhaltlich gewertet und abgestuft, sondern nur unter dem uniformen Formalgesichtspunkt des Berufsgehorsams betrachtet. Darum ist dem Puritaner auch der Gedanke, daß der Dienst Gottes an sich ein Beruf sein könne, ein unmöglicher Begriff. Körperliche und geistige Arbeit zu vernachlässigen und zu sagen:

„‚Ich will beten und betrachten', ist, als ob Euer Diener Eure wichtigste Arbeit verweigern und einer minder wichtigen, leichten Teilarbeit nachhängen wollte ... Gott hat Euch befohlen, auf dem einen oder andern Wege für Euer täglich Brot zu arbeiten". [311]

Dieser Befehl Gottes fordert intensivste Kraftanspannung und konzentrierte Hingabe an den Beruf.

„Er, der Euch die Talente geliehen hat, hat auch gesagt: ‚Beschäftigt Euch, bis ich komme!' Eure Kraft ist ein Talent, Eure

[309] Richard Steele, The Tradesman's Calling, being a Discourse concerning the Nature, Necessity, Choice etc. of a Calling in general. 1684. S. 35.

[310] Richard Baxter, Christian Directory, ed. 1678, vol. I, S. 336b.

[311] Richard Baxter a. a. O. S. 111a.

Glieder sind Talente, und so ist Eure Zeit ein Talent. Wie ist's doch, daß Ihr den ganzen Tag eitel dasteht? ... Euer Gewerbe ist Euer eigentliches Gebet (your proper province) ... Euren eignen Weinberg sollt Ihr in Ordnung halten ... Eure Phantasie, Euer Verstand, Euer Gedächtnis muß darauf verwendet werden."[312]

Zwei typische Wirtschaftstugenden bauen das im Berufe zu verwirklichende, innerweltliche asketische Ideal auf: industry and thrift, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit. Arbeit ist die Parole des Tages, und mit dem Siege des Puritanismus setzt die Periode der Verherrlichung des Arbeitsbegriffes ein. Sir M. Hale, den Baxter als glänzendes Vorbild eines Mannes hinstellt[313], der seinen weltlichen Beruf als Gottes Befehl und Fügung auffaßte, fühlt einen inneren Zwang zur Arbeit. „Durch Gott des Allmächtigen Gebot und Vorsehung bin ich an Fleiß (industry) und Berufstreue (fidelity) gebunden." Daß der stets gebrechliche Mann sein Lebensprogramm auch ausführte, bezeugt sein Biograph G. Burnett: „Er führte seine Arbeit fort", schreibt er, „aus keiner andern Erwägung heraus, als daß er durch die Vorsehung Gottes hierzu bestellt sei." Nicht die Arbeit schlechthin ist das Entscheidende, sondern die im Berufe ausgeübte Arbeit ist es, die Gott will und gebietet.

„Nichts wird zählen im Buch eines Mannes (es ist das Bild der Buchführung, übertragen auf das Lebensbuch, nach dem der Mensch Rechenschaft abzulegen hat), außer was auf dem Wege seines Berufes geschieht. Neben der Rettung seiner Seele muß es seine Sorge und sein Geschäft sein, Gott in seinem Beruf zu dienen und ihn so vollkommen wie möglich zu gestalten."[314]

(Steele gebraucht den Geschäftsausdruck: „to drive it as far as will go". Die Berufsvervollkommnung ist also auch als greifbarer Erfolg gedacht.) Baxter, der Prophet der Arbeit, der die alte Maxime „Laborare est orare" mit neuer intensiver Betonung vorträgt, stellt Arbeit schlechthin als Lebens-

---

[312] Richard Steele, Tradesman's Calling, aus dem R. H. Tawney obige Stellen aus verschiedenen Texten zitiert ohne nähere Seitenangabe. Vgl. R. H. Tawney a. a. O. S. 245.

[313] Richard Baxter, Additional Notes on the Life and Death of Sir Matthew Hale. London 1682.

[314] Richard Steele a. a. O., zitiert bei R. H. Tawney a. a. O. S. 246.

zweck dar. „It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power."[315] Arbeit ist der moralische und natürliche Zweck der uns verliehenen Fähigkeiten. „Durch Handeln wird Gott am meisten gedient und geehrt."[316]

Sparsamkeit ist der zweite Pfeiler des puritanisch-asketischen Gebäudes: Sparsamkeit mit der Zeit, Sparsamkeit mit Worten, Sparsamkeit im Schlafen, Sparsamkeit in — last not least — allen Ausgaben. Zeitvergeudung ist eine schwere Sünde, Zeitverlust durch Geselligkeit, „faules Geschwätz" (idle talking[317]), Luxus und Pomp[318] sowie durch unnötigen Schlaf — Baxter empfiehlt 6—8 Stunden — eine Verschwendung der kostbaren Gottesgabe. Jene, die verschwenderisch mit ihrer Zeit umgehen, verachten ihre eigene Seele[319]. Luxus und ungezähmte Vergnügungslust können im puritanischen Christenleben keinen Platz finden. „Jeder Pfennig, der ausgegeben wird, muß angewendet werden, als hätte Gott das Budget gemacht."[320]

Arbeitsamkeit und Sparsamkeit sind so recht die beiden Säulen des puritanischen Tugendsystems, aber beide ruhen auf einer soliden Grundlage, der Klugheit. Und Klugheit ist nur ein anderer Name für „gottwohlgefällige Weisheit, die eingreift und gebührende Grenzen setzt" (gemeint ist die Beschränkung von Ausgaben, nach dem Kontext), „und den Handelsmann lehrt, eher etwas unter als je über seinem Einkommen zu leben"[321]. Klugheit muß die Führerin beim Wohltun sein, Klugheit muß auch beim Geschäfte das oberste Richtmaß bilden. Während Baxter noch stark unter dem Banne mittelalterlicher Ideale steht und auf „equity in

---

315 Richard Baxter a. a. O. vol. I, S. 375/76.

316 Richard Baxter, „It is action that God is most served and Honoured by".

317 Ibid. a. a. O. vol. I, S. 111 (zitiert bei Max Weber a. a. O. S. 167).

318 Ibid. a. a. O. vol. I, S. 383f.

319 Matthew Henry, The Worth of the Soul. Zitiert bei Max Weber a. a. O. S. 168.

320 Richard Baxter a. a. O. vol. I, S. 336b.

321 Richard Steele a. a. O. (zitiert ohne nähere Seitenangabe bei R. H. Tawney a. a. O. S. 245).

bargaining", den gerechten Preis dringt, verwirft Steele, der für den Londoner shopkeeper, die repräsentative Figur der Londoner Geschäftskommunität, schreibt, die verschiedenen objektiven Normen eines „vernünftigen Gewinns", wie sie Produktionskosten, Gewohnheitspreise, standesgemäßer Unterhalt darstellen, und folgert, daß das Individuum für sich selbst urteilen muß und Klugheit das letzte Wort haben soll. „Hier, wie in vielen anderen Fällen, muß ein aufrichtiges Gewissen (upright conscience) der Marktrichter sein."[322]

Die Mahnung zum Arbeiten, Sparen und zur Klugheit kehrt in den zahlreichen puritanischen Erbauungsbüchern und Standesführern immer wieder, deren Titel schon ihre Mannigfaltigkeit ausdrücken, Navigation spiritualized, Husbandry spiritualized, The Religions Weaver[323] usw. Das stereotype: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen", die Warnung vor „idle talk", „superfluities" und „vain ostentation", die Geißelung von Trunksucht und Lustbarkeiten, die Aufforderung zum Maßhalten und Sparen bilden den üblichen Inhalt. Mit einer geradezu philisterhaften Monotonie werden immer wieder die Wirtschaftstugenden Fleiß, Sparen, Vermeiden von Luxus empfohlen. Wenn Sombart etwas verallgemeinernd sagt[324]: „In der Entwicklung der Sparsamkeit zur Knickrigkeit liegt vielleicht das größte Verdienst, daß sich die puritanische und Quäker-Ethik um den Kapitalismus, soweit in ihm Bürgergeist lebt, erworben haben", so ist ihm darin beizupflichten, daß die ewige Betonung des Sparens (selbst in den Worten und Gesten) eine gewisse spießbürgerliche Knauserei zu einer Allgemeinerscheinung machte. Für die Tugend der magnificentia, die Thomas und die Scholastiker so hoch erheben, ist im puritanischen Sittengebäude kein Platz mehr. Der Sinn für das Prachtvolle, für Glanz, für das Großartige ist ihm abhanden gekommen. Wie er nur

[322] Richard Steele, The Tradesman's Calling, ed. 1684, S. 1—4.
[323] Navigation Spiritualized or a New Compass for Seaman, consisting of XXXII Points. 1682. Der Verfasser war ein Devonshirer Prediger, John Flawell, der auch das folgende Werk schrieb: Husbandry Spiritualized, or the Heavenly Use of Easthly things. 1669.
[324] Werner Sombart, Der Bourgeois, S. 333.

nüchterne, kahle, weißgetünchte, scheunenmäßige Hallen und Kapellen als Betsaal benutzt und in allem bewußte Nüchternheit und Einfachheit anstrebt, die geradezu zu einer Art kasernenmäßiger Uniformierung[325] des Lebensstiles, zu einer wahren „standardization" des Lebens führte, so ist auch seine Mentalität philisterhaft und hausbacken. Wie er die gotischen Kathedralen mit ihren himmelanstrebenden Türmen und bemalten Glasfenstern für „popish superstition" hält und überhaupt für Kunst nicht zu viel übrig hat, so fehlen auch seinem Tugendgebäude die himmelstürmenden Bogen und Pfeiler; es ist ein flacher, gedrückter, einfach bürgerlicher, um nicht zu sagen spießbürgerlicher Bau. Die „nützlichen Tugenden", die die Produktion fördern helfen und die Konsumtion, besonders aber die Luxuskonsumtion, einschnüren, sind seine massiven erdgebundenen Grundpfeiler, Rationalisierung und schablonenhafte Methodisierung sein aller Inspiration und Phantasie barer Aufriß, nüchterne Beschneidung der sinnlichen Triebe und weltflüchtige Verneinung der „eitlen Freuden dieser Welt" seine kahle Ausstattung.

Die innere Verwandtschaft dieses Tugendideals mit dem Hauptdogma des Merkantilismus, dessen erster Glaubensartikel Produktion und Export war, um recht viel des kostbaren Edelmetalles ins Land zu bringen oder eine günstige Handelsbilanz zu erzielen, und der Einschränkung der Einfuhr und Konsumtion als zweite Glaubensbotschaft predigte, mußte dieses gerade dem Geschäftsmann und den gewerbetreibenden Kreisen als empfehlenswert und respektabel erscheinen lassen. Und angenehm mußte ihm die frohe Botschaft erklingen: „Klugheit und Frömmigkeit sind immer

[325] Besonders war jeder direkte Schmuck der Person verpönt. Schon Anfang des 17. Jahrhunderts gab es in Amsterdam und London schweres Sturmlaufen gegen modische Hüte und Trachten. In den State Papers (For. Holland 155) ist ein ergötzlicher Brief, in dem ein gewisser Samson Johnson an den Erzbischof Laud berichtet, wie die puritanischen Prediger der Königin von Böhmen, einer geborenen Stuart und Protégé des Prinzen Heinrich von Oranien zusetzten, gegen ihren „offenen Hals" eiferten, ihre Kleidung beanstandeten, ihren Theaterbesuch angriffen und schließlich beim Prinzen Vorstellungen machten, die Theater zu schließen und abzuschaffen. Der Prinz riet ihnen, nur besser zu predigen; dann würden die Leute mehr in die Kirche und weniger ins Theater laufen.

gute Freunde gewesen... Ihr könnt genug von den beiden Welten gewinnen, wenn ihr nur für jede an ihrem Platze sorgen wolltet."[326] Zu einer Zeit, da die politischen Arithmetiker begannen, auf das Beispiel Hollands hinzuweisen und zu rastloser Unternehmung aufriefen, mußte eine Religion, die die Unternehmung ethisch verklärte und sie als Erfüllung einer heiligen Pflicht Gott gegenüber hinstellte, als willkommener Bundesgenosse erscheinen. Weit entfernt von jeder Verketzerung des „habgierigen", „gewinnsüchtigen" Unternehmers, besonders des kaufmännischen Unternehmers, wie es in alten Zeiten Mode war, wird nun das Etikett „Zur Ehre Gottes" dem Geschäftsleben aufgeprägt. Geschäftserfolge sind keine Wuchererscheinung mehr, sondern sichtbare Zeichen der Gotteshuld. Waren die Augen einer vergangenen Zeit einseitig auf die Konsumtion gerichtet, und sah man nur darin das große Problem, wie die Konsumtion zum allgemeinen Besten geregelt werden könnte, so steht Produktion nun mehr im Brennpunkte der Aufmerksamkeit. Handelte früher jede zweite Predigt vom Almosengeben und von der Nächstenliebe, so wird jetzt Arbeit, Fleiß, Sparsamkeit und Hingabe an den Beruf gepredigt. Und führte die Einschränkung der Konsumtion sowie die Entfesselung des Erwerbsstrebens zu dem natürlichen Ergebnis: Kapitalbildung, um so besser. Der Herr hatte eben dadurch das Tugendstreben der Seinigen belohnt.

Damit schien der alte Gegensatz zwischen Religion und Geschäft überbrückt: Die Lehre vom Dienste Gottes im Geschäfte als einem heiligen, von oben gegebenen Beruf bildete die Brücke, die die Kluft überspannte. „God has blessed his trade" ist eine viel gehörte Phrase, die auch in puritanischen Lebensbeschreibungen stereotyp wiederkehrt. So bestand wirklich eine prästabilierte Harmonie zwischen materiellem Streben und geistlichen Interessen, ähnlich wie eine spätere Zeit eine Harmonie zwischen dem Eigenvorteil und der „greatest happiness of the greatest number" entdeckt hat. Der er-

[326] Richard Steele, The Trademan's Calling, zitiert bei Tawney a. a. O. S. 245.

folgreiche Puritaner konnte nach erfolgreichem Wochenschluß Sonntags in die Kirche gehen im stolzen Bewußtsein, daß er nicht nur klug gewirtschaftet habe, sondern auch in der Gnade Gottes sich befinde.

Nicht als ob eine bewußte reflektierte Zustutzung der Religion für das Geschäftsleben stattgefunden hätte. Die von der puritanischen Ethik geforderte Rationalisierung und Methodisierung des Lebens ist eher alles andere als weltfreudig und wirtschaftsfreudig.

Wenn Baxter in tausendfacher Weise mit ermüdender Breite immer wieder den Grundsatz einhämmert: „Nehmt nichts und tut nichts, nur weil das Gefühl oder die Lust es so möchten, sondern nur, weil ihr einen vernünftigen Grund habt, so zu handeln“[327], so ist das auch das Prinzip, das den Angelpunkt des ignatianischen asketischen Ideals bildet, das in seinem Exerzitienbuche eine erste Rolle spielt, das Baxter wohl auch ebensooft wiederholt fand in den von ihm gelesenen katholischen und speziell jesuitischen Erbauungsbüchern, das aber überhaupt kein novum darstellt, sondern auch die wesentliche Grundlage der thomistischen Ethik ist, ja schon bei Aristoteles sich findet. In dieser Rationalisierung des Lebens, die bei Baxter und den meisten anderen puritanischen Meistern der Aszese wesentlich theozentrisch und nicht egozentrisch orientiert ist, eine besondere Qualifizierung für die Bildung des kapitalistischen Geistes zu erblicken, erscheint uns ebenso unangebracht und ungenügend, wie etwa die populären Erklärungsversuche, die gewisse Krankheiten von den allgemeinen Wetterverhältnissen herleiten. So wahr sie sind, tragen sie doch wenig zur Diagnose der besonderen Krankheitserreger bei. Wie wenig Baxter daran dachte, daß die von ihm empfohlene Methodisierung eine nach außen gerichtete Konzentration auf weltliche Geschäfte bezwecken oder auch nur zur Folge haben sollte, geht aus seiner Ansicht hervor, daß die Sorge um die äußeren Güter nur wie ein

[327] Baxter, Christian Directory, I, 229. „Take nothing and do nothing memly because the sense or appetite would have it, but because you have Reason to do so.“

dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könne, um die Schultern seiner Heiligen liegen solle[328].

Das innerweltliche asketische Ideal, das keinen „höheren" geistlichen, von der Welt abgesonderten Beruf anerkennt, sondern im weltlichen Berufe die Heiligung sucht, ist gleichzeitig auch ein überweltliches, transzendental gerichtetes Ideal. Die zugrunde liegende Weltanschauung ist durchaus mittelalterlich, und Sombart hat nicht unrecht, wenn er dem Puritanismus nachsagt, daß „er die Grundsätze der thomistischen Ethik wieder mit voller, neu entfachter Leidenschaftlichkeit und in teilweise schärferer und einseitigerer Fassung vertrat"[329]. Baxter, der Heilige des Puritanismus, und Bunyan, der fromme Kesselflicker, waren, wie genugsam betont wurde, nichts weniger als fortschrittliche Draufgänger. Sie waren Produkte ihrer Umgebung, klein- und spießbürgerlich wie diese, und ihre Lehre ist die Widerspiegelung der noch ganz traditionalistisch eingestellten kleinbürgerlichen Bevölkerung. So sehr sich auch Weber dagegen wehrt, daß Baxter, ein Hauptgewährsmann, die Dinge durch die Brille des Kleinbürgers der damaligen Zeit erblickte und seine Lehre eine Widerspiegelung des ökonomischen Milieus, in dem er lebte, darstellte[330], so kann doch nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß seine Anweisungen für jene Kreise bestimmt und ihnen angepaßt sind und nicht als etwas Neues gegenübertreten. Sie stammten aus ihrer Atmosphäre und bewegen sich vollständig in der Anschauungsweise dieser Kleinhändler und Handwerker von Kidderminster. Wenn er ganz das Lohnproblem übersieht und noch die patriarchalischen Beziehungen von Arbeitgeber und Arbeitnehmer vor Augen hat, wenn er noch wenig unter dem kapitalistischen Probleme leidet, wenn er noch Preisgerechtigkeit einschärft und vor allem dem landlord am Zeuge flickt, so ist das alles der Re-

[328] R. Baxter, Saints everlasting rest, chap. XII.
[329] Werner Sombart, Der Bourgeois, S. 328.
[330] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 176. Weber hat eine geradezu gespenstersehende Furcht vor allem, was nach der Theorie des Überbaus aussieht.

flex seiner ökonomischen Umwelt ebenso wie der banausische Zug seiner Tugendlehre[331].

An der Verschiebung der Akzente in der Betonung der Tugenden, die dem Geschäftsgeist förderlich und kongenial waren, dürften aber gerade diese zwei großen Propheten des Puritanismus recht unschuldig sein, trotzdem sie oder vielleicht gerade weil sie der Dolmetsch ihrer kleinbürgerlichen Umwelt sind. Wenn Baxter es als Pflicht des gläubigen Christen bezeichnet, „den von Gott gezeichneten Weg" einzuschlagen, auf dem er „ohne Schaden für seine Seele oder für andere" mehr gewinnen kann als auf einem anderen, so will er damit keineswegs das von ihm so verpönte Streben nach Gewinn fördern — der Christ soll nur in die Lage versetzt werden, als Verwalter Gottes mehr Gutes zu tun mit dem ihm zufließenden Reichtum. Es ist noch so recht der alte Gesichtspunkt der Konsumtion maßgebend. Sein Ideal ist immer noch das Pauluswort: „Wenn wir Nahrung haben und womit wir uns bekleiden, laßt uns damit zufrieden sein; denn die Liebe zum Gelde ist die Wurzel allen Übels." Auch Bunyans Haltung ist damit charakterisiert. „Wenn Pflichterfüllung so profitlich sein mag, kann es nicht auch der Fall sein, daß Profitmachen eine Pflicht ist?", so hatten die treuherzigen Schüler des Herrn „Gripe-man", des Schulmeisters von „Lovegain" argumentiert, aber das traurige Los von „Mr. Money-love" und seinen Gefährten sollte sie eines Besseren belehren.

Gewiß bot das puritanische Credo und sein Tugendkodex der Handhaben genug, die den selbstgerechten Geschäftsmann verleiten mußten, diese Religion zu seiner Hofreligion zu machen und ihr seinen Geist aufzuprägen. Langsam vollzog sich dieser Wandel des Leitmotivs und diese Akzentverschiebung mit dem Zurückdrängen des Kollektivelementes und der Hervorkehrung der individuellen Momente, aber nicht

---

331 Vgl. Jeannette Tawney, Chapters from A Christian Directory, London 1925, Introduction, S. XII: „It's particular injunctions are naturally determined by the economie environment of the period in which it was written."

in einer bewußten reflexiven Umkehrung der Motive. Ganz unbemerkt, beinahe instinktiv konnte man dazu gelangen, Arbeit, die Pflicht einer gottwohlgefälligen Unternehmung, wie die der Sparsamkeit in den Vordergrund zu stellen und die Pflichten der Nächstenliebe, des Almosengebens sowie die Betonung der weltflüchtigen, weltverneinenden Momente, auf die die altmodischen Vorväter so großes Gewicht legten, allmählich mit diskretem Stillschweigen in eine gewisse Ferne zu rücken, wenn man auch die prinzipielle Frage ihrer Daseinsberechtigung keineswegs damit berühren wollte. Es war der Ton, der die Musik machte. Nicht die Religion selbst predigte „kapitalistischen Geist", sondern es war das Milieu, das ihr den Charakter einer ethisch gefärbten Lebensmaxime aufprägte. Das ist wenigstens unsere, von keinen aprioristischen Erwägungen beeinflußte Lesart.

Drittes Kapitel.

Die Sozialpolitik des Puritanismus.

§ 1. Gemeinschaft und Individuum bei Calvin und im englischen Puritanismus.

Wer sich versucht fühlt, Calvin als den Begründer des modernen Individualismus oder als einen Bahnbrecher und Vorläufer der Laissez-faire-Bewegung zu betrachten, der sollte nicht nur die im „Gutachten über Wucher an einige Freunde"[332] niedergelegte calvinische Auffassung, sondern vor allem das calvinische Kommunitätsleben studieren, wie es sich in den calvinischen Gemeinden, wie Genf, Antwerpen, Lyon sowie im spätcalvinischen puritanischen Neuengland in der neuen Welt abspielte. Daß Calvin nicht etwa im Gegensatz zu Luther als der dem modernen Kapitalismus zugewandte, Luther aber als der dem Mittelalter zugewandte Reformator schlechthin angesprochen werden darf, hat Georg Wünsch in seiner

[332] „Corpus Reformatorum", Opera Calvini, X, S. 245ff. Braunschweig 1869—1897.

„Evangelischen Wirtschaftsethik“[333], namentlich vom theologischen Standpunkt aus, in breiter Ausführlichkeit dargetan. Eine wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung muß das gleiche Urteil fällen. So bejahend Calvin der Wirtschaftswirklichkeit gegenübertritt, darin eins mit den späteren Scholastikern, so ist er doch viel rigoroser als letztere in seinen Ansichten über soziale und wirtschaftsethische Fragen. Gerade seine Verwerfung der feinen scholastischen Unterscheidungen, die der Anpassung sittlicher Prinzipien an die Handhabung in der rauhen Wirklichkeit entspringen, mußte ihn zwecks Reinerhaltung der von ihm verfochtenen Grundsätze zu einer Rigorosität zwingen, von der sich die Scholastiker frei zu halten wußten. Aus seiner Gestattung eines mäßigen Zinsfußes voreilige Schlüsse auf seine Gesamthaltung gegenüber dem Wirtschaftsleben zu ziehen, wäre gründlich verfehlt, wie wir anderswo gezeigt haben.

Die mittelalterliche Organismusidee, modifiziert und verengt auf die Gemeinde der Auserwählten, spielt in der Gedankenwelt Calvins noch eine entscheidende Rolle. „Kein Glied (der christlichen Körperschaft)“, schreibt er in seinen Institutiones[334], „besitzt seine Gaben nur für sich selbst oder zu seinem Privatgebrauche, sondern teilt sie mit seinen Mitgliedern (jeder Teil ist ein Anteil), noch empfängt er Vorteile außer durch Güter, die ein Ausfluß sind aus dem Allgemeingut der Körperschaft als eines Gemeinschaftsganzen. So schuldet der fromme Mann seinen Brüdern alles, was nur in seiner Macht steht zu geben.“ Die Totalität menschlicher, auch wirtschaftlicher Interessen sollte im Dienste der Religion stehen, wie es nur je ein mittelalterlicher Lehrer fordern konnte.

Die eiserne Faust der calvinischen Disziplin verwandelte Genf in ein Riesenkloster. Das lebendige Zeitgemälde der Genfer Kirche, das Choisy[335] entwirft, stellt die mittelalter-

[333] Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927. Bes. S. 330ff.

[334] Calvin, Inst. lib. III, cap. XII, pars. 3.

[335] E. Choisy, L'Etat Chrétien Calviniste à Génève au temps de Theodor de Bèze. 1902. S. 145ff.

liche Kirchenzucht an Strenge und Engherzigkeit in den Schatten und ringt dem fanatischen John Knox den Ausruf der Bewunderung ab, daß „Genf die vollkommenste Schule Christi sei, die es je auf Erden seit den Tagen der Apostel gegeben" und „Sitten und Religion nirgendwo so gründlich reformiert seien wie dort"[336]. Auch die kleinsten Einzelheiten des Alltagslebens wurden von der Disziplin[337], dem „Nerv der Religion", erfaßt; verdienten ja sie gerade besondere Aufmerksamkeit, weil dort der Erzfeind der Seele seine Angriffe einsetzte, und Genf wird, wie Choisy sagt, zu einer wahren Glasstadt, wo auch die intimsten Vorgänge dem wachsamen Auge der kirchlichen und weltlichen Polizei offen blieben. Wie sehr gerade Geschäftsleute sich Regelungen und Überwachungen gefallen lassen mußten, zeigen die heftigen Ausfälle der Minister und Prediger, von denen Choisy eine reiche Blütenlese gibt[338]. Eine so intensive Überwachung und kollektive Reglementierung des gesamten öffentlichen und privaten Lebens, wie es im engen Rahmen von Genf mit seiner relativ homogenen Bevölkerung nur möglich war, ließen sich die mittelalterlichen Theoretiker auch in ihren kühnsten Träumen nicht einfallen. Die Diktatur des geistlichen Konsistoriums und Ältestenrates wurde vom vollblütigen Calvinisten mit derselben Selbstverständlichkeit hingenommen, mit der ein begeisterter Leninist auf die Diktatur des Proletariats und seiner Räte schwört.

Überall, wo der Calvinismus eine Majorität hatte, zeigten sich die gleichen Tendenzen. Wenn er die Geschäfts- und Handelswelt in seiner Hürde willkommen heißt, so tut er es doch im Geiste eines Eroberers, der sich eine neue Provinz angliedert, nicht mit der unterwürfigen Einstellung eines Bittstellers, der eventuell zu Kompromissen mit einem noch starken Feinde bereit ist, so bemerkt Tawney[339] recht zutreffend;

---

[336] Zitiert bei Preserved Smith, The Age of Reformation. 1921. S. 174.
[337] Vgl. die im Appendix (S. 23—25 und S. 26—41) abgedruckten Vorschriften der Stadtverwaltung bei Paul Henry, Das Leben Johann Calvins, vol. II. 1838.
[338] Choisy, op. cit. S. 442/43; S. 35/37, 189, 117, 121.
[339] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, S. 118.

„ein Moralsystem und einen Kodex von Gesetzen fand er bereitliegend im alten Testamente[340]. Samuel und Agag, König der Amalekiter, Jonas und Niniveh, Ahab und Nabot, Elijah und die Propheten des Baal, Michaiah, der Sohn Imlahs, der einzige wahre Prophet des Herrn, und Jerobeam, der Sohn Nebats, der Israel zur Sünde verleitete, wirkten auf die gespannte Einbildungskraft des Calvinisten mit derselben Intensität wie ein Brutus und Caius auf die Männer von 1793". Judaismus ist ein typischer Wesenszug des Calvinismus wie Puritanismus, und mit dem Judaismus teilen beide die theozentrische und theokratische Idee sowie die Hochschätzung materiellen Wohlstandes als Zeichen göttlichen Segens. War dem Juden das Land, „das von Milch und Honig fließt" und Riesentrauben hervorbringt, das Verheißungsideal, so sah der fromme Calviner im zunehmenden Wohlstand das Zeichen seiner Auserwählung. Aber Calvin war ein Mann der Konsequenz. Brauchte er nun schon einmal eine biblische Basis für jede Einzelheit im Leben, und besonders für das Wirtschaftsleben, so blieb, da das Neue Testament wenig direktes Licht auf Einzelfragen von Wirtschaft und Sozialpolitik wirft, das Alte Testament als reichhaltiges Repertoir, wo der Wille Gottes, verkörpert in den Schicksalen und Aussprüchen all der biblischen Figuren, erforscht und auf die Gegenwartsprobleme angewandt werden konnte. Da lag es auch nahe, die strenge Disziplin und Gottesherrschaft, die der Herr dem widerspenstigen und steifnackigen Gottesvolke auferlegte, auch dem neuen Volke der Auserwählung als heilsame Norm, als „godly discipline", vorzuschreiben. Mußte der Herr sein auserwähltes Volk züchtigen und feurige Schlangen senden,

---

340 Der Protestantismus überhaupt knüpft vielfach an alttestamentliche Vorbilder und Lehren an, wie das Troeltsch von Luther nachweist (Christliche Soziallehren, S. 494), und erst recht gilt das vom Calvinismus. Max Weber hat recht, wenn er den Puritanismus „Englischen Hebräismus" tauft. Der Einfluß des Alten Testamentes macht sich auch bemerkbar in den Millenarischen eschatologischen Ideen, die so charakteristisch sind für die englischen Dissenters (vgl. Property, Its Duties and Rights, S. 161). Auch der prudentiale Einschlag des „Buches der Sprichwörter" färbte ab auf die Klugheitsethik des Puritanismus (vgl. Batault, Le problème juif, S. 171ff.).

so war nichts dagegen einzuwenden, wenn auch im neuen Volke Gottes harte Zuchtmittel, wie Folter und Scheiterhaufen, dazu dienen mußten, die Herrschaft Gottes zu sichern und zu festigen[341]. Wie die Segnungen des alten Bundes auf das neue, auserwählte Volk übergegangen sind, so gelten auch die erschütternden Weherufe und Flüche der alten Propheten, die die Minister und Prediger den Wucherern, Preistreibern und Geldleihern ins Gesicht schleudern[342]. Mit Recht wies ein Minister, namens Chauvet, den man einer maßlosen heftigen Sprache zieh, auf seine großen Vorbilder hin und riet dem Stadtrat, erst einmal die Bücher der Propheten zu verbrennen; denn er hätte nichts weiter getan, als dem Beispiele des Hosiah gefolgt[343].

Der Schatten Calvins und seines Systems fiel zuerst auf die reformierten Kirchen von Frankreich. Auf ihrer ersten Synode, die 1559 in Paris gehalten wurde, wurde der Plan einer kirchlichen Disziplin ausgearbeitet und Wirtschaftskasuistik betrieben. Und für ein halbes Jahrhundert wurde das Prinzip der kirchlichen Kontrolle des ganzen menschlichen Lebens mit all seinen Zweigen und Gebieten hochgehalten, bis „sie begannen", wie ein Historiker des französischen Calvinismus bemerkt, „die Zügel zu lockern, zu nachgiebig gegenüber der Bosheit der Zeit"[344].

In Schottland schloß sich das Scottish Book of Discipline eng an das Genfer Vorbild an, für das der schottische Prophet John Knox ja schwärmte[345]. Die Unterstützung der

---

[341] Vgl. die bereits anderswo angedeutete Literatur, namentlich Paul Henry a. a. O. S. 70—75, der die Zahl der Verbrennungen auf 150 innerhalb 60 Jahren schätzt und berichtet, wie ein Kind geköpft wurde, weil es nach den Eltern geschlagen.

[342] Vgl. Choisy a. a. O. S. 35, 165—167.

[343] Vgl. Choisy a. a. O. S. 189—194.

[344] Synodicon in Gallia Reformata (dann folgt ein langer Untertitel!), by John Quick. 1692. Vol. I, S. 99.

[345] Vgl. den einseitigen, aber sehr lehrreichen Artikel von D. Hay Fleming, The Influence of the Reformation on Social and Cultured Life in Scottland, in: The Scottish Historical Review, vol. XV, No. 57 (Okt. 1917), wo die schottischen Quellenbücher „Confession of Faith", „Book of Common order" (häufig Knox's Liturgy genannt), „First Book of Discipline" und „Archbishop Hamilton's Catechism" analysiert werden. Da wir uns auf den englischen Puritanismus beschränken müssen, kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

Armen wurde im Jahre 1579 zur statutarischen Pflicht der kirchlichen Autoritäten gemacht, sieben Jahre nachdem das anglikanische England endgültig dem Staat diese Aufgabe übertragen hatte.

Ein getreues Abbild des calvinischen Genf, wenn auch mit englischen individualistischen Tendenzen gefärbt, stellt die puritanische Theokratie in Neuengland dar, „dem glücklichen bischofslosen Eden", wo die Leute Gott dienen wollten, „according to the simplicitie of the gospel and to be ruled by the laws of God's word"[346], wo „Tabak und unziemliche Moden und kostbare Hausgeräte sowie jene eitle Gewohnheit, einander zuzutrinken", verpönt waren und die Pilgrimväter „jenem notorischen Übel, wonach die meisten Menschen in ihrem Geschäftsleben vorgingen, nämlich so billig wie möglich zu kaufen und so teuer als möglich zu verkaufen"[347] mit einer Energie zu steuern suchten, die ihren geschäftsgewandten modernen Abkömmlingen wohl recht altväterlich vorkommen muß. „Die hohe Obrigkeit regelte Preise, setzte die Höhe des Zinsfußes fest, fixierte einen Mindestlohn und peitschte unverbesserliche Müßiggänger durch."[348] Der Preis der Rinder, so bestimmten die Behörden von Massachusetts[349], sollte nicht die Not des Käufers ausnützen, sondern nur einen „vernünftigen Profit" zulassen. Anläßlich des Falles eines gewissen Mr. Robert Keane von Boston, der, obwohl „ein alter Bekannter des Evangeliums und ein Mann von Ansehen mit nur einem Kinde", in seinem Laden zu Boston über „6 pence Profit per shilling einheimste, in manchen Fällen sogar über 8 pence und in einigen Sachen sogar über 2 Schillinge gegen einen nahm", nahm der Minister von Boston die Gelegenheit wahr und geißelte die falschen Grundsätze, die sich immer breiter machten, und

[346] W. B. Weeden, Economie and Social History of New England, vol. I, S. 11, wo Weeden diese Worte des Gouverneurs Bradford zitiert.

[347] Winthrops Journal „History of New England" 1630—1649, ed. J. K. Hosmer, 1908, vol. I, S. 134, 325; vol. II, S. 20.

[348] R. H. Tawney a. a. O. S. 128.

[349] R. H. Tawney, ibid., der J. A. Doyle, The English in America, vol. II, 1887, S. 57, zitiert.

stellte die für den Handel geltenden Regeln wieder einmal ins rechte Licht[350].

Falsch ist das Prinzip,

„1. daß ein Mann so teuer verkaufen dürfe, als er kann, und so billig einkaufen, als er könne;
2. daß ein Mann, der durch Seeunglück usw. in einigen Waren Verluste erlitten hat, den Preis der übrigen dafür erhöhen dürfe;
3. daß er verkaufen dürfe, wie er einkaufte, selbst wenn er zuviel dafür bezahlte und obschon die Ware im Preise gefallen usw."

In Kraft müssen aber die folgenden Normen bleiben:

„1. Ein Mann darf nicht über dem kurrenten Preise verkaufen, d. h. solchem Preise, der gebräuchlich ist zu der Zeit und an dem Platze usw.
2. Ein Mann, der an seiner Ware aus Mangel an Geschick verliert, muß das als seine eigene Schuld oder sein Kreuz ansehen und darf das nicht andern aufbürden.
3. .....
4. Ein Mann darf für seine Waren nicht mehr verlangen als ihren richtigen Verkaufspreis, wie das Ephron gegenüber Abraham tat: das Land ist soviel wert."

Dies sind alles Regeln, die uns an die oben wiedergegebenen Vorschriften und Mahnungen von Bunyan erinnern und auch bei Baxter wiederkehren, die aber meistenteils ebenso gut in mittelalterlichen Summen niedergelegt sind.

Was also für den Urcalvinismus typisch ist, ist die kollektive Verantwortlichkeit der Gemeinde für die Innehaltung des für Handel und Gewerbe als maßgebend erachteten Sittenkodex. Die Einzelperson sieht sich auf Schritt und Tritt überwacht und in vielen Fällen auch mit einer Atmosphäre des Mißtrauens umgeben. Die Religion beansprucht noch Aufsichtsrecht und Kontrolle des öffentlichen und privaten Lebens und den Primat über wirtschaftliche und andere Erwägungen.

In England, wo die calvinisch-puritanischen Elemente lange in der Minderheit waren und auch sonst wenig Stim-

[350] Winthrop a. a. O. vol. I, S. 315—318.

mung für eine neue, nichtbischöfliche kirchliche Beaufsichtigung vorhanden war, wo es vielmehr galt, der lästigen Eingriffe kirchlicher Sonderbehörden und einer fast unerträglichen Bevormundung einer weisen Obrigkeit loszuwerden, nahm der Calvinismus von vornherein eine individualistische, die Rechte der Einzelperson betonende Richtung an. Auch waren die wirtschaftlichen Verhältnisse gerade der Kreise, die der calvinischen Lehre anhingen, durchaus nicht so homogen und regelungsfähig wie die einer gewerbetreibenden Kleinstadt wie Genf, oder einer Bevölkerung von Kleinbauern, wie Neuengland sie hatte. Kaufleute, Kleinbauern, niederer Adel hatten zum Teil auseinandergehende Interessensphären, und mit dem Aufschwunge des überseeischen Handels und dem Zerbrechen der feudalen Gebundenheit, durch die im damaligen England ein neues Wirtschaftssystem vorbereitet wurde, war für kollektivistische Eingriffe und Maßnahmen kein Raum mehr vorhanden. Als vollends mit dem Aufkommen der Schule der politischen Arithmetiker die Beobachtung des Seins, die tatsächliche Erfahrung, den Primat über die Betrachtung des Seinsollenden, davontrug, da wurde die moralische Kasuistik und eine kirchliche Kontrolle zu ihrer Durchführung im praktischen Leben geradezu als veraltet empfunden.

Als der Puritanismus unter „dem Werkzeuge Gottes", Cromwell, seinen Siegeszug antrat, da war es nicht so sehr Religion, sondern „die schönste Maid in der Welt"[351] — Gewinn und Wirtschaftsmacht —, die die jugendliche Commonwealth in ihren Bann zog. Das Ziel war nicht Beschneidung der Einzelunternehmung, sondern Förderung der Produktion und des Handels. Für die Ideen von schwärmerischen Sektierern, denen noch die bereits der Vergangenheit angehörenden Ideale vorschwebten, war das Verständnis geschwunden, und als nach der Restauration Aristokratie und Kaufleute sich zusammenfanden, um das Land über ein Jahrhundert lang zu beherrschen, da war die Entwicklung des Außenhandels und

351 Worte eines Parlamentsmitgliedes, gesprochen im Langen Parlament, zitiert von C. H. Firth, Oliver Cromwell. 1902. S. 313.

des gesamten Wirtschaftslebens zu weit gediehen, um überhaupt noch den Gedanken an eine kollektiv-kirchliche Kontrolle aufkommen zu lassen.

§ 2. Armut und Puritanismus.

Die durch den Verfall der kirchlichen Armenpflege notwendig gewordene Elisabethanische Armengesetzgebung hatte das Kirchspiel für die Armenfürsorge verantwortlich gemacht, und das ganze Unterstützungswesen unter die Kontrolle von Friedensrichtern gestellt. Das Kirchspiel mit seinen Armenaufsehern, die selbst von den Friedensrichtern ernannt wurden, war die Verwaltungseinheit für die Regelung des Armenwesens. Solange die zentrale Oberaufsicht des Geheimen Rates sowie der von ihm eingesetzten Ausschüsse nicht nur die Fürsorge für die Arbeitsunfähigen regelte, sondern auch auf vorbeugende Maßnahmen und behördliche Beschäftigung arbeitsfähiger Armen drang, war eine leidliche Durchführung der Bestimmungen garantiert und lokaler Willkür ein Riegel vorgeschoben. Aber mit dem Fortfall der zentralen Gewalt des Privy Council, wie ihn die Revolution mit sich brachte, und besonders mit der Abschaffung der Sondergerichtshöfe, durch die der Geheime Rat seine Macht ausübte und seinen Verordnungen Nachdruck verlieh, war einer parochialen Laissez-faire-Politik Tür und Tor geöffnet. Als vollends das übelberatene Niederlassungsgesetz, der sogenannte Settlement Act vom Jahre 1662 das Unterstützungswesen dem lokalen Heimatrechte unterstellte — im Gegensatze zum Gesetze der Elisabeth, das ausdrücklich das Prinzip des Unterstützungs*wohnsitzes* dekretiert hatte —, konnten lokales Selbstinteresse und die Willkür der praktisch unkontrollierten Ortsobrigkeit in Schikane und drückende Tyrannei ausarten.

Versuche, die den mit der Cromwellschen Ära einsetzenden Umschwung rein auf puritanischen Geist zurückführen wollen, übersehen die nicht zu unterschätzenden Wirkungen, die die Beseitigung des zentralen Verwaltungsapparates mit sich bringen mußte. Zwar dauert in den 40er Jahren die Für-

sorge im allgemeinen noch unvermindert fort, jedoch darf man das mit Leonard[352] dem einmal bestehenden „Drill" zuschreiben. Aber schon zu Cromwells Zeiten hört, wie Leonard feststellt, die Versorgung von Beschäftigungslosen mit Arbeit durch die Behörden auf. Nur auf das Notwendigste beschränkte man sich. „Wenn die Bestimmungen", so meint unsere Autorität, „die sich mit Kindern und arbeitsunfähigen Verelendeten befassen, den Bürgerkrieg überdauerten (und nicht das Schicksal früherer Armenstatuten teilten), so liegt das an der unter den ersten Stuarts eingeführten besseren Verwaltung ... Dagegen finden die Klauseln, die auf die Arbeitslosen Bezug haben, nach dem Bürgerkriege kaum noch Anwendung. Im Jahre 1662 gab es zwar noch Armenhilfe für die Arbeitsuntauglichen, aber die Versorgung der Arbeitsfähigen mit Arbeit existierte nicht mehr. In dieser Hinsicht stand die Armenverwaltung der ersten Stuarts einzig da."[353] Es fehlte eben vor allem die Maschinerie für eine solch großzügige behördliche Beschäftigung. Als nach der Restauration der „Geheime Rat" wieder erstand, waren ihm die Hände gebunden; auch fehlte ihm das einstige Machtinstrument der Sondergerichte. In der zeitgenössischen Literatur kehrt die Klage immer wieder, daß „nur selten in irgendeiner Gemeinde Arbeitsgelegenheit für die Unterhaltung der Armen geschaffen würde"[354]. Wie sehr Sir Matthew Hale und Sir Joshua Child die Beschaffung von Arbeitsgelegenheit betonen, haben wir bereits hervorgehoben. Dem Gesetze zufolge sollten die Armenaufseher jährlich aus vermögenden Hausbesitzern durch die Friedensrichter bestimmt werden — eine letzte Spur der alten Theorie, daß Eigentum und Vermögen öffentliche Verpflichtungen gegenüber den Mitbürgern auferlegen. Der häufige Wechsel verhinderte eine einheitliche Politik, und die kurzlebige Amtsdauer ließ ein tieferes Interesse und eine Vertrautheit mit den Problemen nicht aufkommen. Auch wußten sich die reicheren und angeseheneren Mitglieder einer

[352] E. M. Leonard a. a. O. S. 268.
[353] E. M. Leonard a. a. O. S. 238.
[354] E. M. Leonard a. a. O. S. 276.

Gemeinde durch Abfindungssummen von der lästigen Verpflichtung zu befreien, und so blieb tatsächlich die Verwaltung an Bauern und kleinen Geschäftsleuten hängen, die meist wenig Zeit und Lust und noch weniger Verwaltungsgeschick hatten, um einer solchen Aufgabe gerecht zu werden[355]. In den Städten sah es nicht viel besser aus. Der Ladenbesitzer oder Kleinmeister, dem als Kirchenwart (churchwarden) und Armenaufseher (overseer) die Verwaltung der Armenpflege zufiel, wußte sich für die unbezahlten Mühen schadlos zu halten.

Marshall weiß unter zahlreichen Belegen von drei hauptsächlichen Methoden zu berichten, das lästige Amt für den jeweiligen Inhaber einträglich zu gestalten. Man ließ sich gute Kommissionsgelder für die Überweisung vertraglich geregelter Aufträge an Lebensmitteln, Kleidung und sonstiger Bedarfsdeckung bezahlen. War man in der glücklichen Lage, „sich selbst" derartige Aufträge zukommen zu lassen, so konnte man auch noch am Preise „korrigieren", was den gelieferten Gütern an Quantität oder Qualität abging[356]. Ein Untersuchungsausschuß prüfte im Jahre 1714 die Verwaltung der Armensteuer in der Londoner Pfarrei „St. Martins in the Fields", die noch als ein relatives Muster galt, und mußte feststellen, daß „unter der Annahme, daß die Buchführung über Qualität und Quantität verläßlich sei, die benötigten Konsumgüter dieses Kirchspiels bei den ungünstigsten Stellen beschafft und zu extravaganten Sätzen bezahlt würden, weil die Personen, die ihre Ware lieferten oder ihre Arbeit leisteten, zumeist Kirchenwarte und Kirchenpfleger (vestrymen) gewesen seien"[357].

Eine zweite Quelle von unsauberer Bereicherung waren blinde Einträge in die Seiten von unterstützten „Gelegenheitsarmen", „casual poor", deren „settlement" sich entweder nicht feststellen ließ oder nur unter hohen Unkosten ausfindig gemacht werden konnte, wie zum Beispiel bei irischen und

[355] Vgl. Dorothy Marshall a. a. O. Chapter II: „The Administration and Financial Equipment of the Parish."

[356] Marshall a. a. O. S. 61.

[357] The House of Commons Journals, vol. 18, p. 343—344, zitiert bei Marshall, a. a. O.

schottischen Zuwanderern, und die man deshalb, um unnötige Scherereien zu vermeiden, unterstützte und zum nächsten Kirchspiel abschob. Daß auf diesem dunklen Wege manches Sümmlein in die Taschen ehrenwerter Armenaufseher floß, steht aus den Berichten von gelegentlichen Inspektionen fest[358]. Weder die Kontrolle der Namen noch die der angeblich ausbezahlten Unterstützungsgelder war leicht zu bewerkstelligen.

Auch die Methode der Steuereintreibung, die den Kirchenwarten und Armenaufsehern oblag, bot Handhaben zu unehrlichen Manövern, zumal, wie Defoe bitter beklagt, die Kirchspielbehörden sich nicht zur Ausstellung von Quittungen herbeiließen[359]. Die Festsetzung der Steuerrate lag praktisch in den Händen dieser Lokalbehörden, da die Aufsicht der Friedensrichter kaum mehr als nominell war.

Den schlimmsten Übelstand, der ein Auswuchs dieses parochialen Laissez-faire war, bildete das sogenannte „Contractor system". Armenpfleger, die weder Geschick noch Lust zur Verwaltung ihres Amtes hatten, machten Verträge mit Ärzten, die gegen feste Sätze die ärztliche Behandlung armer Patienten übernahmen, mit Schreinern, die Särge zu bestimmten Preisen lieferten usw. Besonders waren Abmachungen mit Fuhrwerksbesitzern an der Tagesordnung, die sich gegen eine Pauschalsumme verpflichteten, alle unterstützungssuchenden Wanderer in einer zu bestimmenden Richtung — je nach ihrem settlement oder, wo sich das nicht feststellen ließ, zum nächstbesten Kirchspiel — abzutransportieren. Auf die unmenschlichen Mißbräuche gegenüber kinderreichen Familien oder hilflosen Witwen, die man aus dem Kirchspiel hinausmanövrieren wollte, und die Vertragsbrüche gegenüber Knechten und Angestellten, die man auf Drängen der Armenpfleger kurz vor Ablauf der zu einem settlement berechtigenden Frist unter irgendeinem Vorwand loszuwerden suchte, kann in diesem Zusammenhange nicht eingegangen werden. Kein Geringerer als Adam Smith griff das Niederlassungs-

[358] Marshall a. a. O. S. 62 ff.
[359] A. Moreton, Parochial Tyranny. 1727. S. 7.

gesetz von einer hohen Warte aus an. „Einen, der sich nichts hat zu schulden kommen lassen", schreibt er[360], „aus dem Kirchspiel zu vertreiben, in dem er sich niedergelassen hat, ist eine schreiende Verletzung der natürlichen Freiheit und Gerechtigkeit." Für einen Armen, meint er, sei es oft schwieriger, die künstlichen Grenzen seines Kirchspiels zu überschreiten, als einen Gebirgsrücken oder Meeresarm. Die gehässigste, wenn auch wohl geläufigste Vertragsform war das mit einem workhouse contractor, „Arbeitshausmeister", getroffene Übereinkommen, demzufolge der Kontrahent gegen eine jährliche feste Abfindungssumme die Verpflichtung übernahm, all die Armen des Kirchspiels zu unterhalten. Natürlich suchte das Kirchspiel diese Pauschalsumme möglichst niedrig zu halten, wie es denn überhaupt in allem nur die eine absolute Regel kannte: die Armensteuern möglichst zu verringern. Da aber auch der Kontrahent auf seine Rechnung kommen wollte, waren die Resultate für die Armen nicht gerade sehr erfreulich. Das vielzitierte Sprichwort „The Labour of the poor is the Treasure of the Rich" fand so eine ganz eigenartige Anwendung. Von da war nur ein kleiner Schritt zu den Spekulationen von wirklichen und vermeintlichen Finanzgenies.

Die ungeheure Spekulationswut, die Ende des 17. und in den ersten zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts herrschte, griff selbst auf ein scheinbar so ungeeignetes Objekt wie die Armenfürsorge über. Nicht wenige Schriftsteller der Zeit machen den Vorschlag, die Armenpflege in Form von Aktiengesellschaften zu organisieren. So sah man das Unterstützungswesen als ein Geschäft an, bei dem sich noch Dividenden herausschlagen ließen, die in der gewöhnlichen Weise an die Aktionäre zur Verteilung gelangen konnten. Den verschiedenen Plänen einer Kommerzialisierung der Armenfürsorge ist meist folgendes Programm gemeinsam: Die Subskribenten bilden eine Kompagnie, der vertragsweise die Handhabung der Armensteuer für eine mehrjährige Periode

[360] Adam Smith, Wealth of Nations, I, Chapter X.

zustehen soll und die dafür die Versorgung all der Armen, der Arbeitsuntauglichen, der Alten, der Kinder und der Arbeitsfähigen übernimmt. Durch geschicktes Rationalisieren und wirtschaftliche Beschäftigung der Arbeitsfähigen, die eine billige Arbeitskraft darstellten, ließe sich, so hoffte man, viel Gewinn aus dieser wahren Goldmine ziehen. Sorgfältig bis ins kleinste ausgearbeitet ist ein von Davenant vorgeschlagenes Schema in: „The probable means of making a people gainers in the Balance of Trade."[361] Eine Gesellschaft mit einem Arbeitskapital von 300000 £ soll unter dem Namen „The Governors and Corporation for maintaining and employing the Poor of the Kingdom" einen Freibrief für die Dauer von 21 Jahren erhalten und während dieser Zeit einen bestimmten Teil der Armensteuern des ganzen Reiches beziehen. Diese Korporation soll „für die wirklichen und arbeitsunfähigen Armen guten und genügenden Lebensunterhalt und Unterkunft besorgen", und gleicherweise das Recht besitzen, all die Arbeitslosen, die ihre Dienste anbieten, zu dreiviertel des üblichen Lohnsatzes gegen einen auf 6 Monate lautenden bindenden Vertrag zu beschäftigen, dafür aber auch die Unterhaltungspflicht auf sich nehmen, gleichviel ob Beschäftigung gefunden wird oder nicht. Die kühnsten Spekulanten, die sich besonders reiche Ausbeute von der billigen Armenarbeit versprachen, waren John Bellars und Lawrence Braddon. Ersterer, ein Quäker, veröffentlichte seine Abhandlung im Jahre 1695 unter dem Titel: „Proposals for raising a College of Industry", der eine Reihe anderer Bücher folgten. Seine Ziele sind hochgespannt: Profit für die Reichen, reichlichen Lebensunterhalt für die Armen, gute Erziehung der Jugend sollen das Ergebnis einer allgemeinen Einführung seiner als Aktiengesellschaften organisierten Industriekollegien sein. Sein erstes Buch wird mit dem bei den Puritanern immer wiederkehrenden Bibelspruch eingeleitet: „Der Faulenzer soll in Fetzen gekleidet sein; wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen."[362] Besonders sollen seine „Col-

[361] Ch. Davenant, An Essay upon the probable means of making a people gainers in the Balance of Trade. 1699. S. 59ff.

[362] J. Bellars, Proposals for Raising a College of Industry. 1695. S. 11.

leges" die Landwirtschaft pflegen und der Lebensmittelbeschaffung dienen, da die Zunahme der Industrie zu einer Verknappung der Nahrungsmittel führe[363]. Lawrence Braddon läßt seiner Einbildungskraft die Zügel schießen. Ihm schweben ganze schulmäßig gegliederte „Collegiate Cities", Schulstädte bis zu je 20000 Einwohner vor. Zunächst gilt es natürlich die Arbeitsuntauglichen abzusondern. Zu ihrer Aufnahme sollen drei große Hospitäler dienen, eins für die Kranken und Lahmen, eins für die Alten „those whose years have rendered them incapable of labour", und eins für Kinder unter drei Jahren[364]. Der Bau und die Verwaltung dieser Städte sollte durch die Korporation erfolgen, die mit einer allgemeinen Ausdehnung über ganz Großbritannien die Arbeit von etwa 600000 Menschen umsonst zur Verfügung hätte, ganz abgesehen von den Armensteuern, gelegentlichen Caritaszuwendungen und sonstigen Eingängen. In Verbindung mit den Städten könnten auch Versuchsschulen eröffnet werden, die sich um neue Methoden in Landwirtschaft, Gartenbau und Forstkunst bemühen sollten, und wohin auch „gentlemen" ihre Söhne zu landwirtschaftlichen Studien für 30 £ jährlich schicken könnten. Ganz modern klingen seine Vorschläge zur Spezialisierung in den einzelnen Gewerben, die eine eingehende Aufteilung des Arbeitsprozesses fordern und Standardisierung empfehlen[365]. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Mann Ideen hatte.

Daß man die Armen als Geschäftsobjekte von Spekulationsunternehmungen betrachten konnte, wirft ein eigenartiges Schlaglicht nicht nur auf die unter einem parochialen Laissez-faire eingerissenen Zustände, sondern auch auf die ganze Mentalität, mit der man an die Lösung des Arbeitsproblems herantrat. Es hatte sich allmählich eine Auffassung herausgebildet, die die Armen nicht mehr als gleich- und vollberechtigte Mitmenschen, sondern als eigene Spezies ansah, die eine

[363] J. Bellars, Essays about the Poor. 1699. S. 6.
[364] Lawrence Braddon, A Proposal for Relieving, Reforming and Employing all the Poor of Great Brittain. 1721. S. 19.
[365] Lawrence Braddon, A Proposal for Relieving, Reforming and Employing all the Poor of Great Brittain. 1721. S. 55.

separate Behandlung, ja vollständige Absonderung aus dem Gemeinschaftsleben erheische. Hand in Hand damit war auch die Anschauung immer mehr Gemeingut geworden, daß Müßiggang, Arbeitsscheu, Mangel an Sparsamkeit und Voraussicht, Trunksucht und Schlemmerei die Hauptursachen der Arbeitslosigkeit und Armut seien. Schriftsteller auf Schriftsteller des späten 17. und fast des ganzen 18. Jahrhunderts bekennen sich zu dieser Ansicht. Der anonyme Verfasser des Traktätchens: „The Trade of England revived", 1681, schreibt mit einer gewissen Verbitterung: „Wir können unser englisches Tuch nicht so billig herstellen, wie das in anderen Ländern geschieht, wegen der auffallenden Trägheit und Hartnäckigkeit unserer Armen, besonders in all den Orten, die innerhalb eines Radius von 50 Meilen von London liegen, wo sie besonders zahlreich sind und wo doch Wolle billiger ist als an den meisten andern Plätzen. So wäre das ein ausgezeichneter Platz für Handel und Gewerbe. Aber die Armen sind so ungeschlacht und aufsässig, daß die meisten überhaupt nicht arbeiten wollen, außer wo sie in zwei Tagen soviel verdienen, daß sie eine ganze Woche davon leben können. Und wenn sie arbeiten, richten sie oft mehr zugrunde, als sie gut machen."[366] Dunning, der fünf Jahre später über die Zunahme der Armensteuer klagt, ist ganz kategorisch in seiner Behauptung, daß

„sie nicht durch Teuerung oder Knappheit oder irgendeine Not bedingt sei, da ja nie alles so in Fülle vorhanden gewesen sei wie zur Zeit; noch sei Mangel an Arbeitsgelegenheit der Grund — deren hätte es nie so viel gegeben wie jetzt —, noch könne man niedrige Löhne verantwortlich machen, da es niemals solche Löhne gegeben hätte. Aber Trägheit, verschwenderische Auslagen, schlechte Erziehung der Kinder und jungen Leute seien die eigentliche Ursache..."[367]

Darum spricht sich Dunning auch gegen jede paternale Armenpolitik aus; der gesetzlichen Bestimmung, daß das Kirchspiel die Armen mit Arbeit versorgen soll, würde am

[366] „The Trade of England revived". 1681. S. 8.
[367] R. Dunning, A Plain and Easie Method. 1686. S. 1.

besten Rechnung getragen, wenn man sie so handhabe, daß die Armen sich selbst anstrengten, Arbeit für sich zu finden[368]. Seine diesbezüglichen konkreten Vorschläge können hier nicht behandelt werden.

Auch Locke vertritt die gleichen Ansichten:

„Blickt man in die tieferen Ursachen dieses Übels, so wird sich nach unserer bescheidenen Meinung herausstellen, daß es nicht von einer Knappheit der Nahrungsversorgung noch von Mangel an Beschäftigung herkommt, da die Güte Gottes diese Zeiten reich gesegnet hat, sicherlich nicht weniger als frühere Zeiten, und ein langer, zwei Regierungsperioden währender Frieden uns einen Handel bescherte, der blühender ist als je zuvor. Das Zunehmen der Armen muß also einen anderen Grund haben und das kann kein anderer sein als Lockerung der Disziplin und Verderbnis der Sitten."[369]

„Die Bauersfrauen können keine Mägde, ihre Männer keine Ackerknechte bekommen",

schreibt Defoe.

„Und woran liegt es? Die ‚gnädigen Fräuleins' antworten, daß sie nicht für 12 oder 18 pence per Woche in Dienst gehen wollen, wo sie 7—8 Schilling wöchentlich beim Spinnen erhalten können. Und die Männer sagen, daß sie sich nicht am Pflug und Fuhrwerk, mit Graben und Dreschen und Holzhacken abplagen mögen, um vielleicht 6 £ im Jahre zu erhalten und rauhe Kost, wo sie ruhig und trocken zu Hause sitzen und 9—10 Schilling in der Woche durch Walken und Weben und ähnliche Arbeiten in der Wollmanufaktur verdienen können."[370]

In seinem berühmten und viel zitierten Werke „Giving Alms no Charity" schreibt er ähnlich:

„Es sind die Leute, die nicht arbeiten wollen (man nennt sie heute die unemployables im Gegensatz zu den unemployed), welche die Hauptzahl unserer Armen bilden, nicht diejenigen, welche nicht arbeiten können."[371] „So viele täuschen vor, daß sie Arbeit suchten, nur um gut leben zu können, mit der Berufung darauf, daß sie ja Arbeit suchten. Sie würden verrückt sein, ein anderes Leben zu führen und im Ernste zu arbeiten."[372]

[368] R. Dunning, A Plain and Easie Method. 1686. S. 8—15.
[369] John Locke, A Report to the Board of Trade. 1697. S. 102.
[370] D. Defoe, The Behaviour of Servants. 1724. S. 84.
[371] D. Defoe, Giving Alms no Charity. London 1704. S. 448.
[372] D. Defoe, Giving Alms no Charity. London 1704. S. 430. Dieses Werk Defoes brachte Sir Humphrey Mackworths Gesetzesantrag 1704 zur Beschäftigung der Armen praktisch zum Fallen.

Im „True Born Englishman" ergeht er sich sogar in recht maßlosen Angriffen:

„The Lab'ring Poor in spight of Double Pay
Are saucy, mutinous and beggarly.
So lavish of their money and their time,
That want of forecast is the Nations Crime.
Good Drunken Company is their Delight
And what they get by day, they spend by night."[373]

Vergleicht man mit derartigen, jeder caritativen Empfindung baren Äußerungen diejenigen des hochkirchlichen Cooke, der in der Armenkommission Karl I. gesessen hat, so kommt einem die Gegensätzlichkeit beider Anschauungen so recht zum Bewußtsein. Cooke spricht vom

„bedürftigen arbeitenden Handwerker, der von einer schweren Bürde niedergedrückt wird und oft seine Not verbirgt und mit der Armut ringt. Sie aber kommt über ihn wie ein bewaffneter Krieger, und er kann ihr nicht widerstehen. Einem solchen Manne zu helfen, ihm Geld zu leihen, ihm eine Kuh, ein Schaf und ein Schwein zu kaufen oder ähnliche Notwendigkeiten zu besorgen, ist wahre Wohltätigkeit."[374] „Wie lächerlich ist es", schreibt er ebenda, „daß einer 3—4000 Schafe besitzen kann und freies Grundeigentum, während sein Nachbar zerlumpt herumläuft und kaum einen Rock anzuziehen hat. Wenn England berühmt ist für das Goldene Vließ, müssen dann Engländer wie nackte Tiere herumlaufen?"[375]

Demgegenüber klingt Defoes Definition eines Armen herzlos und mitleidslos. „Unter Armen", so sagt er, „verstehe ich eine Menge jammernder, unbeschäftigter und unversorgter Leute, welche für die Nation eine belastende Unannehmlichkeit sind und eigener Gesetze bedürfen."[376]

Selbst ein so tätiger, weitsichtiger Sozialreformer wie Thomas Firmin, der humane Kaufmann von Aldersgate, der Flachs an die Armen ausgab, um sie mit Heimarbeit zu versorgen, befürwortet eine Absonderung der Armen als eigener Kaste, die ein eigenes Kennzeichen, das Armenzeichen des

[373] Defoe, True Born Englishman.
[374] John Cooke, The Poor Man's Case. London 1648. S. 49/50.
[375] a. a. O. S. 49/50.
[376] D. Defoe, Giving Alms etc. S. 426.

Kirchspiels, äußerlich sichtbar zu tragen haben, eine immer weiter sich verbreitende Praxis, die im Jahre 1697 durch Gesetz allgemein vorgeschrieben wurde. Dieses „badging the Poor" wurde oft mit rücksichtsloser Härte durchgesetzt[377].

Aus der Elisabethanischen Politik des „setting the poor on work" spricht noch die Auffassung, daß Armut die Folge unverschuldeter wirtschaftlicher Katastrophen sein könne, und die Gesellschaft als solidarisch verbundenes Ganze den ärmeren Mitgliedern gegenüber Verpflichtungen habe. Darum versucht man auch eine ökonomische Lösung des Problems der Armut, wo eine solche möglich erscheint und trifft Maßnahmen, dem Arbeitslosen eine Arbeitsgelegenheit zu verschaffen und ihn so wieder der Gesellschaft unmittelbar als vollberechtigtes Mitglied zuzuführen und in den ihm zukommenden Berufe der Arbeiterklasse wieder einzugliedern.

Die neue Auffassung kennt Caritas nur gegenüber jener Armut, die in der sichtbaren Arbeitsunfähigkeit besteht, also gegenüber Witwen, Waisen, Krüppeln, und beschränkt diese nur auf wirtschaftsfremde Gebiete. Dem arbeitsfähigen Armen, dessen Armut man sich gewöhnt hatte als selbstverschuldete, „durch faule, unregelmäßige und hinterlistige Lebensweise"[378] zugezogene Lage zu beurteilen, glaubte man mit arbeitspädagogischen Zuchtmitteln begegnen zu müssen. Diesem Standpunkte entsprach besonders das System der „Arbeitshäuser" (workhouses), die auf dem Prinzip der „lesser eligibility" aufgebaut waren. Der im Workhouse untergebrachte Arbeitslose sollte es nicht besser, auch nicht gleich gut haben wie ein sonstiger Arbeiter auch in minder günstigen Verhältnissen, sondern das Unangenehme, Degradierende, die Unfreiheit seines Zustandes erfahren und auf Besserung desselben sinnen. Die im Workhouse vorgesehene Arbeitsbeschaffung ist also nur als Korrektionsprinzip aufgefaßt und soll dem Zwecke dienen, im „Sträfling" zwangsweise den Sinn für Arbeit und Fleiß zu wecken. Das Work-

[377] Vgl. Dorothy Marshall, The English Poor etc. S. 103f.
[378] Manley, Usury at six percent examind. London 1669. S. 24.

house war im 18. Jahrhundert das Allheilmittel für all die sozialen Mißstände.

Schon die „Almosenhäuser" und Hospitäler, die Hains befürwortete[379], weisen die Grundzüge des späteren Arbeitshauses auf. Auch Firmin hatte dafür Propaganda gemacht[380]. Sir Joshua Child, der eine Aktiengesellschaft von „Armenvätern" vorschlug und in seinem Optimismus auf die Profitidee verzichten, dem Titel „Fathers of the Poor" aber soziale Schätzung und Stellung (etwa nach Art eines Kommerzienrates!) zuerkannt wissen wollte, nahm in sein Schema die Vollmacht der Armenväter auf, Arbeitshäuser zu errichten[381]. Aber erst als Cary seinen Bericht über das Modellarbeitshaus von Bristol im Jahre 1699 veröffentlichte[382] und weitere große Städte dem Beispiel gefolgt waren, gewann diese Idee allgemeine Verbreitung und bemächtigte sich der Geister, bis sie sich in der Gesetzgebung vom Jahre 1722 kristallisierte. Auch dieser Akt war zunächst permissiv, das heißt, er gab den Kirchspielen die Erlaubnis, solche Häuser einzurichten und denen Unterstützung zu entziehen, die sich weigerten, diese zu beziehen. In erster Linie erhoffte man vom Workhouse Abschreckung gegenüber dem Müßiggang, dann aber auch Erziehung zur Arbeit, und nicht zuletzt versprach man sich auch Förderung der englischen Industrie. Schon Davenant hatte diesen letzteren Gesichtspunkt hervorgehoben:

„Sollte die Gesetzgebung die gute Anordnung treffen, daß in jeder Pfarrei Arbeitshäuser errichtet werden mögen, so könnte man so viel ‚neue Hände' aufbieten, daß tatsächlich ein Aufschwung der englischen Manufakturidee herbeigeführt würde."[383]

Merkantilistische Gesichtspunkte, Profitidee, pädagogische, religiöse und sittliche Motive greifen bei all diesen Vorschlägen ineinander[384].

379 R. Hains, Prevention of Poverty. 1674. Passim.

380 T. Firmin, Some Proposals for the imploying of the Poor. London 1678. S. 4—5.

381 Sir Joshua Child, A new Discourse on Trade. 1694. S. 91—101.

382 J. Cary, An Account of the Proceedings of the Corporation of Bristol. 1700.

383 Ch. Davenant, An Essay on the East India Trade. 1690. S. 28.

384 Vgl. darüber E. M. Leonard a. a. O., alle im Appendix unter Work house und Working house angegebenen Stellen.

Forscht man nun nach dem Grunde eines so offenbaren Umschwungs in der fundamentalen Auffassung und grundsätzlichen Behandlung der Armenfrage vor und nach dem Bürgerkriege[385], so darf man nicht in den Fehler eines vereinfachenden Ursachenmonismus verfallen und die Verschiedenheit durch eine Überspitzung ideologischer Momente zu erklären suchen. Angesichts der grundstürzenden Änderung des Verwaltungsapparates und der übelberatenen Gesetzgebung des sogenannten Settlement Act und des damit geschaffenen freien Spielraums für lokale Willkür und Schikane kann ja keine Versuchung bestehen, so gewichtige äußere Faktoren zu übersehen. Aber wenn H. Levy[386] letzten Endes den Sieg puritanischer Anschauungen verantwortlich macht für die ganze Veränderung, die sich bei den führenden Schichten in der Auffassung von der Armut vollzogen hatte, so hat er damit im wesentlichen gewiß recht. Nur darf man nicht, wie Wood mit Recht bemerkt, die puritanische Verherrlichung des Arbeitsbegriffes als abgesonderten Faktor betrachten, sondern muß die ganze Basis puritanischer Weltanschauung zugrunde legen.

Eine Gesellschaft, die den Gewinn von Reichtum als Prämie sittlicher Überlegenheit und als Zeichen der Auserwählung auffaßt, muß logischerweise Armut als das Los sittlicher Minderwertigkeit und wohl auch als Zeichen göttlicher Ungnade ansehen. „Keine Frage", so weiß ein puritanischer Pamphlet-

[385] Prof. Wood glaubt einen Bruch mit der alten Tradition bestreiten und gegen H. Levy polemisieren zu sollen, aber die paar von ihm aufgeführten Gründe, nämlich 1. daß auch in den puritanischen Grafschaften energische Maßnahmen getroffen wurden, das alte Armengesetz durchzuführen, und 2. während der Cromwellschen Ära in einem „Act for Advancing and Regulating the Trade of this Commonwealth", 1650, auch der Armen gedacht wird, „that ye poore people of this land may be set on work", beweisen nichts gegenüber der Wucht des von Cunningham, Leonard, Marshall, Tawney u. a. vorgebrachten Beweismaterials. Natürlich darf man das ideologische Moment der puritanischen Auffassung nicht ohne weiteres für alles verantwortlich machen. Vgl. dazu H. G. Wood, The Influence of the Reformation on ideas concerning wealth and Property, in „Property, Its Duties and Rights", London 1913, S. 144f.: „Its is a mistake to regard the Puritan doctrine of work as in itself a factor in changing Poor-Law administration." Wenn man das in itself stark betont, hat Wood gewiß recht. Aber H. Levy berücksichtigt die Realfaktoren doch wahrhaftig genug.

[386] H. Levy a. a. O. S. 78.

schreiber zu argumentieren[387], „daß Reichtum der Anteil der Gottgefälligen statt der Bösen sein sollte, falls es gut für sie ist; denn Frömmigkeit hat die Verheißungen dieses Lebens und des kommenden."

Schon Calvin hatte die Worte Pauli: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen", in zustimmender Weise zitiert, wahlloses Almosengeben mit heftigen Ausdrücken verworfen, wie es nur je ein Utilitarier tun konnte, und die kirchlichen Behörden gemahnt, jede Familie regelmäßig zu besuchen, um festzustellen, ob ihre Mitglieder der Trägheit, Trunksucht oder sonstigen Lastern fröhnten[388]. Die Trägheit des Bettlers war eine Sünde gegen Gott und ein soziales Übel, wie umgekehrt der Erfolg des unternehmenden, „fleißigen" Geschäftsmannes gleichzeitig christliche Tugendübung und einen sozialen Segen bedeutete. Die geradezu naiv anmutende individualistische Einstellung des puritanischen Geschäftsmannes, den wir oben auseinandersetzten, ließ ihn seine „Erfolge" nur als Resultat selbsteigener Tätigkeit beurteilen und seine Dankesschuld gegenüber der sozialen Ordnung mit heiligem Selbstgefühl ignorieren, wo er doch entwurzelt und wirtschaftsunfähig dastünde, ohne die beständige Zusammenarbeit aller und den Schutz und Halt, den ihm eben diese Gemeinschaft gab. Mit frommem Augenaufschlag betrachtet er sich als das Werkzeug des Allmächtigen, die Verkommenheit des arbeitsscheuen Armen zu züchtigen, oder wie Professor Tawney es reichlich scharf ausdrückt: „Eine Gesellschaft, die die Erlangung von Reichtümern als höchstes Glück anbetet (reverences), muß natürlich darauf eingestellt sein, die Armen als verdammt in der anderen Welt anzusehen, wär's auch nur, um es zu rechtfertigen, daß sie deren Leben zu einer wahren Hölle in dieser Welt macht."[389]

---

[387] R. Jounge, The Poores Advocate. 1654. Thomason Tracts, E. 1452 (3). S. 6.

[388] Zitiert bei H. Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten. 1861. S. 79, 80ff.

[389] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. 1926. S. 267.

„Was die faulen Bettler betrifft", schrieb Steele[390], „so ist's ein ein Glück für sie, wenn immer weniger Leute ihr törichtes Mitleid an deren Leib verschwenden und mehr ein weises Interesse an deren Seelen zeigen."

Durch religiösen Cant verstand man es so, wirtschaftliche Ausbeutung der Arbeitslosen als gottwohlgefälliges Werk hinzustellen und alle Unterstützung von arbeitsfähigen Armen, öffentlichen Arbeitsnachweis, Anweisung der Unternehmer zur Beschäftigung von mehr Arbeitern und ähnliche soziale Maßnahmen als schädlich, ja als unsittlich zu verwerfen, da man auf diese Weise nur Trägheit und Liederlichkeit fördere. Die charakteristisch puritanische Haltung kommt im viel zitierten Worte Samuel Hartlibs, des Freundes und Verehrers von Milton, zum Ausdruck:

„Hilf dem ehrlichen, hilflosen Armen, bekehre den hartnäckigen, ungöttlichen (ungodly) Armen. Das Gesetz Gottes besagt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Das wäre eine verdiente scharfe Züchtigung für faule Leute, daß man sie nicht essen ließe, bevor sie dafür gearbeitet hätten."[391]

Was „religiös orientierte" Männer als Seelenkur hinstellen, wird von der neuen Schule der politischen Arithmetiker aus wirtschaftlichen Gründen als Allheilmittel gegen die sozialen und wirtschaftlichen Übel der Zeit begrüßt, besonders wo religiöse Motive die ökonomisch als wünschenswert erscheinende Lohnpolitik niedriger Löhne mit einem Heiligenschein verklären. Gleich den Puritanern haben die politischen Arithmetiker „Arbeit" auf ihre Fahnen geschrieben. Bei ihnen verweltlicht sich die religiöse Apotheose der Arbeit in den ökonomischen Arbeitsbegriff. „Arbeit ist der Vater und das treibende Element des Reichtums, sowie die Erde seine Mutter ist", so lautet ein markanter Satz bei Petty[392]. Die gleiche Lehre wird, wie bereits oben erwähnt, vom Philosophen Locke zur ethischen Begründung des Eigentums verwandt. Waren auch zunächst rein utilitaristische Rücksichten für

[390] Richard Steele, The Tradesman's Calling. 1684. S. 22.

[391] S(amuel) H(artlib), Londons Charity Ingarged. 1650. S. 1.

[392] Zitiert bei Cunningham, The Growth of English Industry. 1907. S. 383.

Locke maßgebend — als Whig kam es ihm vor allem darauf an, die Whig-Lehre „No taxation without representation" zu rechtfertigen und zu beweisen, daß der König auch nicht einen Sixpence aus den Taschen seiner Untertanen holen dürfe, ohne deren ausdrückliche Zustimmung —, so sieht er letztlich seine Theorie doch als naturrechtliches Prinzip, auf Grund dessen Eigentum zum absoluten, heiligen, unverletzlichen Rechte des arbeitenden Menschen wird, das auf göttlicher Sanktion beruht. „Es war die Arbeit", so sagt er kurz und bündig, „die zuerst ein Anrecht auf Besitz gab." Arbeit ist das dem Menschen eigentümlichste Recht, und auf den durch die Arbeit erworbenen Besitz kann niemand außer ihm ein Recht haben[393]. Die Zustimmung der Menschheit (consent of all mankind) als irgendwie Recht begründend wird ausdrücklich abgelehnt. Ist also Arbeit der letzte Grund und Rechtstitel für Besitz, so muß es naheliegen, Untätigkeit, ob diese nun freiwillig oder unfreiwillig ist, als Erklärung für „arbeitsfähige" Armut aufzufassen und Armut als verdientes Los der davon Betroffenen hinzustellen. Angesichts der Unerschöpflichkeit der natürlichen Hilfsquellen, die gerade von den politischen Arithmetikern immer wieder betont wird, bleibt, abgesehen von sichtbarer Hilflosigkeit, zum Beispiel des Alters, der Invaliden usw., keine Entschuldigung für sogenannte „unverschuldete Armut". Arbeit und Fleiß wissen den Wolf der Armut fernzuhalten. Petty hält es für unangebracht, den Bettlern etwas zu geben, „da das Gesetz der Natur niemanden verhungern ließe, wo überhaupt Ernährungsmöglichkeiten bestünden"[394].

Aus dieser Auffassung heraus bekämpfen die politischen Arithmetiker auch die Armengesetze aus vorwiegend wirtschaftlichen Gründen. Man nennt die Armengesetzgebung „die Mutter der Faulheit", wirft ihr vor, daß sie Sparsamkeit und Selbsthilfe lähmt, daß sie die Löhne künstlich hochhält

---

393 John Locke, Two Treatises of Governement. 1772. Chap. V, §§ 27, 28. 7. Ausgabe, S. 210ff.

394 Sir W. Petty, A Treatise on Taxes and Contributions. London 1679. S. 3.

und dergleichen mehr[395]. Dem Gutsbesitzer und Ladeninhaber, die die Armensteuern verwünschten und über hohe Löhne klagten, mußte die religiöse und wirtschaftliche Botschaft, daß wahre Sittlichkeit eine Herabsetzung von beiden verlange, recht willkommen sein.

Wirtschaftliche Ausbeutung anderer konnte somit verbrämt in religiösem Gewande und unter den Auspizien einer hohen Gelehrsamkeit recht respektabel auftreten. Bischof Berkeley hält sogar Wiedereinführung der Sklaverei für ein probates Mittel gegenüber den Vaganten. „Dickköpfige Bettler sollte man ergreifen und für eine Reihe von Jahren zu öffentlichen Sklaven machen."[396] Der Verfasser des bekannten Pamphlets „The Grand Concern"[397] geht nicht so weit wie der eifrige Bischof und begnügt sich mit der Empfehlung, die Arbeitslosen zur Arbeit zu zwingen, um einen der Industrie förderlichen Lohndruck zu bewirken.

„Laßt die Armen nur arbeiten", so meint er, „und dann werden die Arbeiter schon gezwungen sein, ihre Lohnforderungen herabzuschrauben. Dadurch werden wir bald so billig wie die Ausländer verkaufen und den Handel für uns monopolisieren."

Die später von Arthur Young so drastisch formulierte Lehre: „Jedermann, der nicht ein Idiot ist, weiß, daß die niedrigen Klassen arm gehalten werden müssen, sonst werden sie nie arbeitsam sein"[398], wurde zum wahren Gemeinplatz bei allen Wirtschaftstheoretikern unserer Periode. Man setzt sie als selbstverständlich voraus und hält es für unnötig, sie zu diskutieren. Niedrige Löhne werden ebenso wie die Arbeitshäuser als Korrektionsmittel für Faulheit betrachtet. Die Forderung: „Niedriger Arbeitslohn, hohe Arbeitsleistung", war damit gleicherweise von religiösen, mer-

[395] Vgl. den sehr bemerkenswerten Artikel von Prof. Gregory über „The Economies of Employment on England" (1660—1713) in „Economica", Nr. 1, Jan. 1921, S. 37ff., wo Dr. Gregory zahlreiche Stellen aus Wirtschaftstheoretikern der Restaurationszeit anführt.

[396] The Querist, 1737 in „The Works of George Berkeley", ed. A. C. Fraser 1871. S. 387.

[397] The Grand Concern of England Explained (Harleian Miscellany).

[398] Arthur Young, Eastern Tour 1771, vol. IV, S. 361.

kantilistischen und pädagogischen Gesichtspunkten aus diktiert. Für alle aber war der gleiche Gesichtswinkel maßgebend: Arbeit. Die Arbeit muß gefördert werden, die trägen Leute müssen wieder an Arbeit gewöhnt werden, Arbeit ist das Evangelium der Zeit — und wäre sie unfruchtbar wie etwa der Bau einer Pyramide in der Ebene von Salisbury[399].

Die Apotheose der Arbeit sollte den Leviathan der neuen Zeit, die autonome unpersönliche Wirtschaftsmacht — verkörpert in der kapitalistischen Unternehmung —, dem soziale Bedingungen fremd sind, der nur ein Gesetz kennt: die eigene absolute Selbstentfaltung, auf den Thron erheben. Daß die puritanische Mentalität ein starker Faktor bei der Bildung des neuen Geistes war, wird wohl von niemand ernsthaft bestritten; ihr aber eine entscheidende Rolle zuzuweisen, ist angesichts der mehrfach betonten Verflechtung religiöser und merkantilistischer Gesichtspunkte und der ganzen hervorgehobenen Zerrüttung des Verwaltungssystems ein gewagtes und unserer Meinung nach auch gänzlich überflüssiges Unterfangen. Der Erzdiakon, Professor Cunningham, eine unbestrittene Autorität auf dem Gebiete der merkantilistischen Wirtschaftsgeschichte, schreibt der Armengesetzgebung einen sehr weitgehenden Einfluß zu: „Die Bestrebungen der Behörden liefen darauf hinaus, Armut als ein Verbrechen zu betrachten. Die Lokalverwaltung wurde in demselben Geiste geführt; denn jeder Aufseher hatte, wo irgendwie angängig, nur das eine Interesse, die Steuern niedrig zu halten... Unter dem Einfluß der Arbeitshäuser und dem groben Verfahren der Aufseher gingen die Auslagen für die Armensteuerverwaltung von 819000 £ im Jahre 1698 auf 689000 £ im Jahre 1750 zurück“[400]. Aber Gesetzgebung und Ausführung der Gesetze hängen wieder von konkreten Menschen ab, die selbst hineingestellt sind in ein System von Beziehungen und Einwirkungen, dessen sämtliche Fäden nur

[399] Sir W. Petty a. a. O. S. 3.

[400] W. Cunningham, The Growth of English Industry. 1907. S. 576ff. (Die starke Bevölkerungszunahme darf dabei nicht außer acht gelassen werden.)

allsehende Augen entdecken und ein allwissender Intellekt begreifen kann. Vergessen darf bei der Beurteilung dieser geistigen Einflüsse nicht werden, daß die angelsächsische Denkweise, um das oben zitierte Wort des Amerikaners G. L. Beer zu gebrauchen, nach einer Rechtfertigung für ihr Handeln verlangt. „Sie erfindet gelegentlich solche Rechtfertigung, aber stets glaubt sie ehrlich daran. Wirtschaftliche Motive sind die Ursache, religiöse Motive liefern die Rechtfertigung."[401]

Viertes Kapitel.

Puritanismus und Kapitalismus.

Die Frage, ob und inwieweit der Puritanismus den kapitalistischen Geist gezeugt hat und damit als Ahne des modernen Kapitalismus anzusprechen ist, hat viel Aufsehens in der neueren und neuesten Literatur gemacht. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu den Beweisgängen der einen oder anderen Partei Stellung zu nehmen. Vielmehr wollen wir uns damit begnügen, unsere Auffassung ohne jede Polemik nach rechts oder links wiederzugeben. Das alte „In medio stat virtus" dürfte auch hier der Weisheit letzter Spruch sein. Während die eine Richtung unter Anwendung eines Methodenmonismus, den wir in der Einleitung abgelehnt haben, den ursächlichen Zusammenhang mit einer Überspitzung ideologischer Momente, speziell des puritanischen Berufsethos, emphatisch bejaht, vermag eine andere Partei in der puritanischen Ethik nur Banausentum und Mittelstandspolitik[402] und nichts von kapitalistischem Geist zu entdecken. In der populären Literatur kommt mehr und mehr die erste Auffassung zum Durchbruch und unter Berufung auf Troeltsch und Max Weber wird es als unumstößliches Ergebnis wissenschaftlicher Forschung ausgegeben, daß der Protestantismus, besonders in seiner calvinischen Ausprägung, bei der Entstehung des modernen Kapitalismus Pate gestanden habe. Selbst das wird oft

[401] G. L. Beer in einer Studie über die Wirtschaftspolitik Cromwells, Political Science Quarterly XVI, 608. XVII, 46.

[402] Lujo Brentano, Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, S. 408 bis 409.

verschwiegen, wogegen sich diese Männer doch ausdrücklich wehrten, nämlich, daß sie keinem Ursachenmonismus das Wort reden wollten und keineswegs beabsichtigten, den Protestantismus als die Ursprungsquelle des Kapitalismus und etwa Calvin als den Vater des modernen Kapitalismus hinzustellen, erblickten sie doch nur in der strengen Rationalität des wirtschaftlichen Handelns, des höchsten zweckfreien Aktivismus, eine Wesenskomponente der kapitalistischen Geistesstruktur.

Bevor wir die Beziehung des Puritanismus zum Kapitalismus untersuchen, wird es gut sein, einige Begriffe aufzuklären. Mit Recht hat Tawney in seiner Kritik Webers die Unzulänglichkeit seiner Begriffe bemängelt. Weder Kapitalismus, noch kapitalistischer Geist, noch Puritanismus weisen die einfachen glatten Linien auf, die Weber damit verbindet. Es sind äußerst komplizierte und hochpotenzierte Begriffe, und künstliche Einengung und Vereinfachung müssen auf Kosten des Gehaltes gehen. Über die vielgestaltige Struktur des Puritanismus haben wir genug gesagt, auch sattsam hervorgehoben, daß sich der späte Puritanismus, auf den es eigentlich ankommt, durchaus nicht mit der ursprünglich calvinischen, streng theozentrisch orientierten Lehre einfach gleichsetzen läßt, und auch viele nicht religiöse, politische und wirtschaftliche Momente in sich vereint. Hier nur einen Zug herauszugreifen, eben die strenge Rationalität seiner Berufsauffassung, die dazu noch durchaus nichts Bodenständiges und Eigenwüchsiges im Puritanismus darstellt, oder ein theologisches, im praktischen Alltagsleben nicht ausschlaggebendes Moment, wie die Idee der Heilsprämie, als die große Dominante hinzustellen, kann nur ein verzerrtes wirklichkeitsfremdes Bild ergeben.

Auch der Begriff Kapitalismus ist ein hochdifferenziertes Gebilde und nicht mit einem Wesenszug, etwa der Rationalität des wirtschaftlichen Handelns, erschöpft. Zunächst tut es not, eine klare Scheidung zwischen der technischen, ökonomischen und sozialen Struktur des Kapitalismus zu machen.

nicht viel dagegen einzuwenden. Seine darauf aufgebauten Untersuchungen werden damit eben zu einer Spezialstudie dieser bestimmten Erscheinungsform des modernen Kapitalismus, deren reine Idee, wie sie im Idealtyp des nach strengster ökonomischer Logik vorgehenden modernen Unternehmers verkörpert ist, Franz Müller mit logischer Schärfe und Klarheit herausgearbeitet hat[406]. Auch wenn man davon absieht, daß der Idealtyp kein einfaches Spiegelbild der Wirklichkeit darstellt, und nicht etwa als Durchschnittsfigur einer kapitalistischen Unternehmerpersönlichkeit zu nehmen ist — läßt sich ja seine Fassung und Erfassung nicht ohne Übersteigerung der typischen Charaktereigenschaften und der wesentlichen Linie erreichen —, so muß man doch bezweifeln, ob mit einer so eingeengten Kategorie auch nur die wesentlichsten Strukturlinien eines so hochdifferenzierten Gebildes erschöpft werden, wie es die allgemein mit der Bezeichnung Kapitalismus zusammengefaßte Fülle von modernen Wirtschaftsphänomenen doch darstellt.

Webers Definition, daß jene Wirtschaftsform als kapitalistisch anzusprechen ist, in der „Besitzobjekte, die Gegenstand des Verkehrs sind, von Privaten zum Zwecke verkehrswirtschaftlichen Erwerbes benutzt werden"[407], läßt sich, abgesehen von der willkürlichen, sicher zu engen Beschränkung auf „Private", logisch nicht umstoßen. Definitiones ponuntur. Aber zweckmäßig ist sie schon deshalb nicht, weil sie dazu verleitet, in allen Epochen und Kulturen der Geschichte, wo Gewerbe und Handel einen gewissen Hochstand erreichten, kapitalistische Wirtschaften festzustellen, was doch gegen Webers ausdrückliche Absicht, nur die typisch moderne Art des Kapitalismus zu behandeln[408], verstoßen würde. Der Begriff wird auf diese Weise verwässert und wissenschaftlich weitgehend entwertet.

---

[406] Franz Müller, Der kapitalistische Unternehmer. Würzburg 1928.
[407] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen 1924. S. 15.
[408] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1922. S. 49.

Auch wer Oppenheimers Betonung der sozialen Momente als Übersteigerung und Überbetonung empfinden mag, nach dem „industrieller Kapitalismus überall da besteht, wo Bodensperre und Freizügigkeit zusammen bestehen“[409], und Kapitalismus das Resultat einer durch Monopolverhältnisse verursachten Schichtung ist[410], wird sich doch der Überzeugung nicht verschließen können, daß das Funktionalverhältnis Kapital — Arbeit als wesentliches Merkmal mit einbezogen werden muß in eine Kategorie, welche die überaus komplexe Wirklichkeit der modernen Gesamtwirtschaft überdecken soll, wenn anders sie nicht darauf verzichten will, den Idealtyp jener historisch nur einmal gegebenen Erscheinung des modernen Kapitalismus zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen[411]. „Das vertragsmäßig geregelte Zusammenwirken zweier Gruppen, deren eine im Besitz sämtlicher erforderlichen geldwerten Güter ist, während die andere lediglich ihre persönliche Arbeitskraft besitzt und einschießt“[412] ist doch derart bestimmend und typisch-charakteristisch für die Produktion des modernen Wirtschaftssystems, daß es nicht angeht, von diesen sozialökonomischen Strukturlinien abzusehen.

Treten wir an den so gegliederten und aufgefaßten Sinn des Kapitalismus mit der Frage heran, ob ein derartiges Gebilde und System seinen Ursprung dem Puritanismus verdanke, so möchte einem die Frage auf den Lippen ersterben. Wir wollen hier nicht in den Streit der Wirtschaftshistoriker über die Entstehung des Kapitalismus eintreten und zu deren Haupttheorien Stellung nehmen, wie

a) Mobilisierung der Grundrente durch die Finanzpolitik der päpstlichen Kurie, die zur ersten größeren Kapitalbildung und damit zum Frühkapitalismus geführt hätte,

---

[409] Franz Oppenheimer, Grundriß der theoretischen Ökonomik, II. Jena 1926. S. 31.

[410] Vgl. dazu Franz Oppenheimer a. a. O. Der Kapitalismus, S. 93f.

[411] G. Briefs, Das gewerbliche Proletariat, Grundriß der Sozialökonomik, Abt. 9, Tübingen 1925, S. 147, hat aus dieser Erwägung heraus das sozialökonomische Moment ausdrücklich mit in die Definition hineingenommen.

[412] Paul Jostock a. a. O. S. 6.

b) Akkumulation der Handelsgewinne, wie sie der durch die Kreuzzüge bedingte Aufschwung des Handelsverkehrs und die extensive und intensive Steigerung des Außenhandels, besonders der italienischen Stadtstaaten bewirkt und damit zum Durchbruch der Geldwirtschaft gegenüber der alten, vorwiegend naturalwirtschaftlichen Ordnung geführt hätte,

c) Intensivierung und Extensivierung des territorialen Staatslebens und der Staatswirtschaft, deren aus patriotisch-nationalen Motiven betriebene merkantilistische Politik einer günstigen Handelsbilanz die Kapitalbildung in großem Stile gefördert hätte. Diese und ähnlich gehaltene Theorien machen alle die stillschweigende selbstverständliche Voraussetzung, daß wirtschaftsgeschichtliche, nicht geistesgeschichtliche Faktoren für die Entstehung dieses bestimmt gearteten Wirtschaftssystems verantwortlich zu machen sind.

Wirtschaftsphilosophen, wie Sombart, Weber, Scheler, glauben aber tiefer graben und eine bestimmte Geisteshaltung der wirtschaftenden Menschen für die Gestaltung neuer Wirtschaftsformen verantwortlich machen zu müssen. Solange sie keinen vereinfachenden Ursachenmonismus vertreten und „dem Geiste", was immer darunter verstanden sein mag, nicht geradezu magische Kräfte in der Hervorzauberung einer neuen Wirtschaftswelt zuschreiben, ist ja ein durchaus berechtigter Kern in dieser Theorie. Die geistige Verfassung, mit der der wirtschaftende Mensch an die Bewältigung wirtschaftlicher Probleme herantritt, ist von großer Bedeutung für die Formung des Wirtschaftslebens. Es gilt eben auch hier, die glückliche Mitte zu treffen zwischen dem sozialpsychologischen Determinismus Oppenheimers[413], der den „kapitalistischen Geist" schlechthin als „Oberbau" über dem „feindlichen Wettkampf" begreifen will, und individualethischem Idealismus, der mit Überbetonung des ratio-

[413] Franz Oppenheimer, Grundriß der theoretischen Ökonomik, II, S. 95.

nalen Momentes in einem irgendwie gearteten Berufsethos das pädagogische Institut für die Trainierung junger Kapitalisten sieht. Auch wer Oppenheimers Versicherung, daß „sich gerade in diesem Falle (Entstehung des kapitalistischen Geistes) das Hauptgesetz des sozialpsychologischen Determinismus mit geradezu mathematischer Sicherheit nachweisen läßt“[414], keinen Glauben zu schenken vermag, wird doch die scharf herausgemeißelte „Situation“, aus der der kapitalistische Geist spontan entstanden sein soll, als wertvolles Erkenntnisprinzip und wohl auch -korrektiv gegenüber einseitig rationalistischen, von der Idee ausgehenden Erklärungsversuchen begrüßen. Auf der anderen Seite erinnern all die geistreichen Versuche, aus dem „kapitalistischen Geiste“, — der nach den einen über den Wassern der Reformation schweben soll, nach andern bereits aus der rationalistischen Atmosphäre der Hochscholastik geboren wird und nach wieder anderen ein Kind der Aufklärung ist —, den konkreten „homo capitalisticus lombardstradarius“ zu konstruieren, nur zu sehr an die Experimente des mittelalterlichen Alchemisten, der seinen „homunculus“ aus den Dünsten geheimnisvoller Lösungen herauszukondensieren sucht. Abzulehnen sind alle Versuche, „einen kapitalistischen Geist“ aufzuzeigen, der die kapitalistische Wirtschaftsordnung aus sich heraus konstruiert, gewissermaßen als seine Verobjektivierung aus sich heraus setzt. Es dürfte weder angängig sein, die aristotelisch scholastische Geisteshaltung und den „Thomismus“, das heißt die thomistische Gesetzesethik mit ihrer Rationalisierung des Lebens, noch den Abfall von der mittelalterlichen Wirtschaftsgesinnung, dessen stufenweise Emanzipation wir gesehen haben, noch auch den mehr positiven Faktor des calvinisch-puritanischen Berufsethos für die Entstehung des Kapitalismus verantwortlich zu machen, der als Wirtschaftsordnung in erster Linie aus wirtschaftlichen Gegebenheiten zu erklären und nicht einfach aus einer irgendwie weltanschaulich fundierten Geisteshaltung herzuleiten ist.

[414] Franz Oppenheimer, Richtungen der neueren deutschen Soziologie. Jena 1928. S. 14. (Vorträge, gehalten an der London School of Economics.)

Zuzugeben ist natürlich, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung wie jede andere zu ihrer Durchführbarkeit einer durch bestimmte Merkmale gekennzeichneten Geistesverfassung bei ihren Trägern bedarf. Der Mensch ist eben kein Automat oder eine tote Maschine. Er findet materielle Bedingungen vor und gestaltet sie, handelt aber dabei weder als reiner Geist nach reinen Ideen noch wird er rein mechanisch von der materiellen Umwelt nach ehernen Gesetzen vorangeschoben und getrieben. Es findet eine seiner Geist-Körpernatur entsprechende Wechselbeeinflussung und gegenseitige Befruchtung von Ideen durch die Verhältnisse und Gestaltung der Verhältnisse durch die Ideen statt. Aber den Primat dürften bei Wirtschaftsgestaltungen die durch Natur und Stand der Technik, Entwicklung des Handels und andere unpersönliche Faktoren gegebenen Voraussetzungen haben, nicht ethische oder psychologisch determinierte Ideologien.

So hat sich denn unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen Puritanismus und Kapitalismus zugespitzt zum Probleme: Wie weit hat die puritanische Geisteshaltung zur typischen Geistesverfassung beigetragen, mit der der moderne „kapitalistisch gesinnte" Mensch die Bewältigung der Wirtschaftsprobleme in Angriff nimmt? Aus den angestellten prinzipiellen Erwägungen heraus sind wir versucht, zur Erklärung dieser bestimmten Haltung des modernen Menschen in erster Linie auf Wirtschaftsverhältnisse zurückzugreifen. Die Denkgewöhnung, die Dinge nach ihrem ökonomischen Wert zu taxieren und diesen Wert in einer Geldziffer zu veranschlagen, was am besten im Worte „Rechenhaftigkeit" zum Ausdrucke kommt, wurde nach unserer Auffassung von der aus wirtschaftlichen Gegebenheiten erwachsenen kapitalistischen Wirtschaft bei ihren Trägern geradezu erzwungen und immer weiter ausgebildet. Je mehr die Erwerbswirtschaft die bloße Bedarfswirtschaft verdrängte, desto deutlicher kam der geldrechenhafte Gesichtspunkt des Kosten- und Nutzenvergleichens zum Durchbruch. Der idealtypische kapitalistische Unternehmer wirtschaftet nicht, um etwa Schuhe oder Kohle zu produzieren, sondern wirtschaftet

um der Ziffern willen in seinem Hauptbuche. Mit der Wirtschaft und in der Wirtschaft wurde diese rechenhafte Denkweise bei ihren Trägern entwickelt und ausgebildet.

Gewiß bedurfte es gewisser Voraussetzungen und auch eines bestimmten Grades sowie einer besonderen Art von Geistesverfassung, bevor die Verdrängung der Bedarfswirtschaft durch die Erwerbswirtschaft die allgemeinen Dimensionen annehmen konnte, die sie allmählich gewonnen hat.

Diese Bedingungen lassen sich wohl am besten zusammenfassen mit Brentanos Unterscheidung einer doppelten Emanzipation, der christlichen, durch den Puritanismus gewiß wesentlich geförderten Abschüttelung mittelalterlich kirchlicher und feudalistischer Bindungen, und der so oft übersehenen heidnischen Emanzipation[415], die in der Auflehnung des Individuums gegen eine Bestimmung seines Gewissens durch Autorität und Tradition und dem völligen Absehen von vorgefaßten ethischen Urteilen besteht. Will man die Einflüsse des Puritanismus nicht überschätzen, so dürfen diese gewaltigen Strömungen, die seit Macchiavellis Zeiten im Staats- und Wirtschaftsleben tiefe Spuren gruben und in der empirischen Philosophie der Aufklärung ihr enges Bett verließen und das gesamte Kulturleben aufs nachhaltigste beeinflußten, nicht übersehen werden[416].

Schon Macchiavelli hatte das Sein zum Ausgangspunkt genommen und das Seinsollende als unwirklich und unnütz, ja schädlich von seiner Betrachtungsweise ausgeschlossen.

In England hatte Francis Bacon der voraussetzungslosen Wissenschaft den Weg gewiesen durch Formulierung des berühmten Prinzips: daß nur der die Natur zu beherrschen vermag, der ihr zu gehorchen versteht[417]. Beobachtung der Natur, der Erscheinungen der Wirklichkeit und der sie verbindenden

---

[415] Der Ausdruck stammt auch von Brentano und ist recht bezeichnend für die durch ihn charakterisierte Richtung, insofern das Absehen von jedem religiösen Gesichtspunkte angedeutet wird. Vielleicht ließe sich diese Bewegung auch als „weltlich" oder schlechthin „liberal" kennzeichnen. Vgl. Brentano, Der wirtschaftende Mensch usw. S. 53ff.

[416] Vgl. Walter F. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924.

[417] Francis Bacon, Novum Organon, Aph. 3.

Zuzugeben ist natürlich, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung wie jede andere zu ihrer Durchführbarkeit einer durch bestimmte Merkmale gekennzeichneten Geistesverfassung bei ihren Trägern bedarf. Der Mensch ist eben kein Automat oder eine tote Maschine. Er findet materielle Bedingungen vor und gestaltet sie, handelt aber dabei weder als reiner Geist nach reinen Ideen noch wird er rein mechanisch von der materiellen Umwelt nach ehernen Gesetzen vorangeschoben und getrieben. Es findet eine seiner Geist-Körpernatur entsprechende Wechselbeeinflussung und gegenseitige Befruchtung von Ideen durch die Verhältnisse und Gestaltung der Verhältnisse durch die Ideen statt. Aber den Primat dürften bei Wirtschaftsgestaltungen die durch Natur und Stand der Technik, Entwicklung des Handels und andere unpersönliche Faktoren gegebenen Voraussetzungen haben, nicht ethische oder psychologisch determinierte Ideologien.

So hat sich denn unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen Puritanismus und Kapitalismus zugespitzt zum Probleme: Wie weit hat die puritanische Geisteshaltung zur typischen Geistesverfassung beigetragen, mit der der moderne „kapitalistisch gesinnte" Mensch die Bewältigung der Wirtschaftsprobleme in Angriff nimmt? Aus den angestellten prinzipiellen Erwägungen heraus sind wir versucht, zur Erklärung dieser bestimmten Haltung des modernen Menschen in erster Linie auf Wirtschaftsverhältnisse zurückzugreifen. Die Denkgewöhnung, die Dinge nach ihrem ökonomischen Wert zu taxieren und diesen Wert in einer Geldziffer zu veranschlagen, was am besten im Worte „Rechenhaftigkeit" zum Ausdrucke kommt, wurde nach unserer Auffassung von der aus wirtschaftlichen Gegebenheiten erwachsenen kapitalistischen Wirtschaft bei ihren Trägern geradezu erzwungen und immer weiter ausgebildet. Je mehr die Erwerbswirtschaft die bloße Bedarfswirtschaft verdrängte, desto deutlicher kam der geldrechenhafte Gesichtspunkt des Kosten- und Nutzenvergleichens zum Durchbruch. Der idealtypische kapitalistische Unternehmer wirtschaftet nicht, um etwa Schuhe oder Kohle zu produzieren, sondern wirtschaftet

um der Ziffern willen in seinem Hauptbuche. Mit der Wirtschaft und in der Wirtschaft wurde diese rechenhafte Denkweise bei ihren Trägern entwickelt und ausgebildet.

Gewiß bedurfte es gewisser Voraussetzungen und auch eines bestimmten Grades sowie einer besonderen Art von Geistesverfassung, bevor die Verdrängung der Bedarfswirtschaft durch die Erwerbswirtschaft die allgemeinen Dimensionen annehmen konnte, die sie allmählich gewonnen hat.

Diese Bedingungen lassen sich wohl am besten zusammenfassen mit Brentanos Unterscheidung einer doppelten Emanzipation, der christlichen, durch den Puritanismus gewiß wesentlich geförderten Abschüttelung mittelalterlich kirchlicher und feudalistischer Bindungen, und der so oft übersehenen heidnischen Emanzipation[415], die in der Auflehnung des Individuums gegen eine Bestimmung seines Gewissens durch Autorität und Tradition und dem völligen Absehen von vorgefaßten ethischen Urteilen besteht. Will man die Einflüsse des Puritanismus nicht überschätzen, so dürfen diese gewaltigen Strömungen, die seit Macchiavellis Zeiten im Staats- und Wirtschaftsleben tiefe Spuren gruben und in der empirischen Philosophie der Aufklärung ihr enges Bett verließen und das gesamte Kulturleben aufs nachhaltigste beeinflußten, nicht übersehen werden[416].

Schon Macchiavelli hatte das Sein zum Ausgangspunkt genommen und das Seinsollende als unwirklich und unnütz, ja schädlich von seiner Betrachtungsweise ausgeschlossen.

In England hatte Francis Bacon der voraussetzungslosen Wissenschaft den Weg gewiesen durch Formulierung des berühmten Prinzips: daß nur der die Natur zu beherrschen vermag, der ihr zu gehorchen versteht[417]. Beobachtung der Natur, der Erscheinungen der Wirklichkeit und der sie verbindenden

---

[415] Der Ausdruck stammt auch von Brentano und ist recht bezeichnend für die durch ihn charakterisierte Richtung, insofern das Absehen von jedem religiösen Gesichtspunkte angedeutet wird. Vielleicht ließe sich diese Bewegung auch als „weltlich" oder schlechthin „liberal" kennzeichnen. Vgl. Brentano, Der wirtschaftende Mensch usw. S. 53ff.

[416] Vgl. Walter F. Schirmer, Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924.

[417] Francis Bacon, Novum Organon, Aph. 3.

Ursachen wurde das Losungswort der Wissenschaft; die metaphysische Betrachtungsweise wurde diskreditiert. Das Interesse am Sein verdrängte das am Seinsollenden. „Laßt uns Macchiavelli und derartigen Schriftstellern Dank sagen, die offen und unverschleiert darlegen, was die Menschen zu tun pflegen, nicht was sie tun sollen", schreibt Bacon[418], der sich freilich nicht selbst getreu bleibt und in wirtschaftlichen Fragen sich ganz in merkantilistischem Fahrwasser bewegt. Auch Hobbes kümmerte sich wenig um das Seinsollende, wenn auch sein „Leviathan" eine theoretische Rechtfertigung der über das Naturrecht triumphierenden Gewalt und eine neue philosophische Grundlage des Merkantilsystems bedeutete.

Die indirekte Wirkung dieser Wirklichkeitsmethodiker war ungeheuer, besonders als Bacons empirische Methode von der Royal Society, der neu erstandenen Akademie der Wissenschaft, offiziell als Programm aufgestellt wurde. Der Vater der Wirtschaftswissenschaft, Sir William Petty, war eines ihrer bedeutendsten Mitglieder, und es ist kein Zufall, wenn Petty die Beobachtung Hollands, also des wirklichen Wirtschaftslebens seiner Zeit, zur Grundlage seiner theoretischen Aufstellungen machte und gegen alles der natürlichen Entwicklung hinderliche Eingreifen des Staates Front nahm. „Die natürliche Ordnung ist stärker als alle positiven Gesetze", ist ein Gedanke, der in seinen Schriften immer wiederkehrt. Das Hochkommen der politischen Arithmetik bedeutete, gleichzeitig mit dem Aufblühen der Naturwissenschaften, einen Triumph der empirischen Betrachtungsweise gegenüber Normen und Bindungen, die ein vom „Seinsollen" ausgehendes Zeitalter in Wirtschaft und Gesellschaftsleben geschaffen hatte. „Wissenschaft", schreibt Sir Dudley North, einer der besten Vertreter der neuen Richtung, „ist in weitem Maße mechanisch geworden"[419], wobei er mechanisch und empirisch gleichsetzt, und Petty meint in der Vor-

[418] Francis Bacon, De augm. scient. VII, 2.

[419] Sir Dudley North, Discourses upon Trade. 1691. Preface.

rede zu seinem Werke[420], das Ziel der Wissenschaft wäre, „sich in Zahl, Gewicht oder Maß auszudrücken, nur Erfahrungsbeweise zu gebrauchen und nur solche Ursachen zu betrachten, die sichtbare Grundlagen in der Natur haben, und jene Ursachen, die von den veränderlichen Meinungen und Ansichten, Geschmack und Leidenschaft bestimmter Menschen abhingen, der Erwägung anderer zu überlassen". Was Petty vom „kapitalistischen Geiste" denken würde, bedarf keiner Ausmalung.

Die Physiokraten haben dann später, was sich, wie wir sahen, schon vom religiösen Standpunkte aus im Spätpuritanismus anbahnte, eine prästabilierte Harmonie zwischen wirtschaftlichen „Naturgesetzen" und dem ewigen Sittengesetze festgestellt und so Adam Smith den Weg bereitet, seine Lehre von der „unsichtbaren Hand", die eine Harmonie der Privatinteressen und des öffentlichen Wohles annimmt, mit Pathos vorzutragen.

Diese Parallelströmung, die im Zeitalter der Aufklärung das weite Feld beherrschte, muß in Erwägung gezogen werden, will man die Wichtigkeit der religiösen Emanzipation innerhalb der ihr zukommenden Grenzen würdigen und abschätzen. Die individualistische Emanzipationsbewegung, die im englischen Puritanismus so früh schon das kollektivistische, traditionsgebundene Element absorbierte, fand im neuheidnischen Renaissancegeist einen starken Verbündeten.

Daß der Puritanismus auch durch seine straffe Disziplin, durch Förderung und Methodisierung einer rationellen Lebensweise innerhalb der von ihm erfaßten Kreise, hauptsächlich der gut situierten, aber nicht übermäßig reichen Mittelklasse, ein bedeutender Faktor als Charakter- und Willensbildner war und sein gut Teil zur Schaffung einer Mentalität beitrug, die ein guter Nährboden für kapitalistisch eingestellte Menschen war, kann nicht genug betont werden.

Aber der moderne Großunternehmer und der calvinistisch-puritanische Kaufmann haben doch im Grunde sehr wenig

[420] Sir William Petty, Political Arithmetic, Preface, in „Sir William Pettys economic writings", edited by C. H. Hull, 2 vols. London 1900.

miteinander zu tun und hatten auch schon im 17. Jahrhundert nicht viel miteinander zu tun. Steht bei der (klassisch-)puritanischen Rationalisierung des Lebens der Mensch, seine Persönlichkeit, seine Charakterbildung, seine Gottbezogenheit im Mittelpunkte — trotz aller „geschäftlichen" Färbung, die sie im praktischen Leben des puritanischen Geschäftsmannes annehmen mußte —, so ist das „Rationale" im modernen Unternehmertum durch unpersönliche, sachliche Richtmaße bestimmt. Nicht mehr die lebendige Person bedingt die Blickrichtung, sondern das im Geldwert verkörperte, verobjektivierte Sachgut. War die puritanische Rationalisierung wesentlich zentripetal, das heißt auf den Persönlichkeitskern gerichtet, so ist die geldrechenhafte Rationalisierung des modernen Unternehmers wesentlich zentrifugal, das heißt nach außen auf den Sachwert gerichtet und hat mit der ersteren nichts als den Namen gemeinsam. Die der letzteren eigentümliche Denkgewöhnung ist das Produkt der kalkulierenden, Profitchancen und Erträge rechenmäßig feststellenden Erwerbswirtschaft, nicht das Ergebnis seelischer und ideeller Faktoren.

Die Geschäftstugenden, „der Krämergeist" im besten Sinne des Wortes, waren das Ideal der breiten, mittelbegüterten, kleinbürgerlichen Mittelklasse, die durch Fleiß, Sparsamkeit, regen Geschäftssinn zu Vermögen kommen wollte. Aber weit über diese Schicht erhoben sich die großen Unternehmerexistenzen. „Daß die ‚ganz Reichen', die kapitalistischen Großparvenüs, nicht oder nicht lange mit ‚protestantischer Ethik' gearbeitet haben, ist zweifellos", schreibt Levy als guter Kenner der Wirtschaftsgeschichte Englands. „Ihr Indifferentismus wird schon dadurch illustriert, daß die reichgewordenen Kaufleute sehr bald versuchten, in ‚gesellschaftlich' höhere Kreise überzugehen, die keineswegs zu den Nonkonformisten gehörten"[421].

Wenn Max Weber so glatte Entwicklungslinien vom puritanischen Berufsethos zum modernen „rechenhaft rational"

[421] Levy a. a. O. S. 60f.

orientierten Unternehmer feststellen kann, so liegt das großenteils an seinem künstlich eingeengten Begriff des kapitalistischen Geistes, aus dessen Definition er das Moment des Gewinnstrebens — das nur dem „Paria-Kapitalismus" zukomme —[422] sowie selbst das des Individualismus ausscheidet. Sonst pflegt man das Streben nach dem größtmöglichen Gewinn als Wesenselement der kapitalistischen Mentalität zu betrachten, aber Weber will diesem Streben nur soweit in seinem Begriffe Zutritt geben, als es „den Charakter einer ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung annimmt". Das heißt aber, einen Begriff so fassen, daß mit seiner Formulierung das schon notwendig gegeben ist, was man beweisen will — was doch einer petitio principii recht ähnlich sieht. Selbst Wünsch, der die Webersche These weitgehend akzeptiert, meint mit optimistischer Auslegung, daß „Webers Begriff des Kapitalismus vom Ergebnis her schon verengt und so wieder auf das Ergebnis hin eingeengt wurde"[423].

Die Lehren der klassischen Puritaner sind, das haben wir betont, statt kapitalistisch, geradezu traditionalistisch zu nennen. Auch sind sie, was Weber verneint, eine Widerspiegelung der Verhältnisse, in denen die puritanischen Prediger und Moralisten lebten. Wenn Weber die biederen, durchaus kleinbürgerlichen Klugheitsregeln Benjamin Franklins zu einer „Philosophie des Geizes"[424] stempeln will, so sei, wie Brentano bemerkt[425], darauf hingewiesen, daß sie schon in ihren Grundzügen in der nikomachischen Ethik des Aristoteles (X, 6—9) zu finden sind.

Der Puritanismus spielte, prägnant gesagt, die Rolle eines Organisators, der die zerstreuten Kräfte der Unzufriedenheit aller Art sammelte und ihnen im Kampfe gegen Kronprärogative, Monopole, Privilegien kirchlicher und weltlicher Natur eine religiöse Grundlage gab und ihnen die Richtung wies,

---

[422] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 181. Die auri sacra fames hat es gewiß zu jeder Zeit gegeben; aber sie ist doch auch dem modernen Wirtschaften nicht wesensfremd.

[423] Georg Wünsch a. a. O. S. 345.

[424] Max Weber a. a. O. S. 33.

[425] Lujo Brentano, Der wirtschaftende Mensch usw., S. 418f.

ferner die Rolle eines Pädagogen, der in der Schule der „godly discipline" den Charakter des typischen englischen Bürgertums prägte, wie er noch heute in den sozialen Eigentümlichkeiten des englischen Volkscharakters zum Ausdruck kommt. Wenn Schulze-Gaevernitz etwas verallgemeinernd sagt[426], daß der Puritanismus den Gesichtspunkt einer ganzen Nation beeinflußte, wie das im Mittelalter der Katholizismus tat, so trifft diese Charakteristik insoweit zu, als das puritanisch asketische Berufsideal eine Charakterschule ersten Ranges für die große Mittelschicht der bürgerlichen Bevölkerung Englands bildete.

„Für Tausende von Engländern", sagt Gardiner[427], „bedeutete Puritanismus das Evangelium selbst, die Stimme Gottes, die zu einer pflichtvergessenen Generation sprach." Als „kapitalistisch" kann aber dieser in den Mittelklassen konzentrierte und destillierte Geist nur insoweit angesehen werden, als die Betonung der produktionsfördernden und konsumtionseinschränkenden Tugenden sowie die Trainierung zu Nüchternheit und rationaler Lebenshaltung eine gute Mitgift für den immer stärker einsetzenden Wettbewerb in Handel und Gewerbe bedeuten mußte. Ihm mehr zuzuschreiben, etwa die Schaffung des modernen Unternehmertyps, wie das vielfach in so bestechender Weise geschieht, heißt über das Ziel hinausschießen und mehr beweisen, als die Prämissen erlauben.

Will man die Bedeutung, die die englische Reformation im allgemeinen und die puritanische Bewegung im besonderen für die spezifisch kapitalistische Entwicklung gehabt hat, mit einem Schlagworte charakterisieren, so wäre der in anderem Zusammenhang gebrauchte Schelersche Ausdruck „Schleusenöffnerin" wohl eine sehr zutreffende Bezeichnung. Erwerbswirtschaft mit der ihr besonders eigentümlichen Buchführung hat es auch schon vor und ganz unabhängig von der calvinisch-puritanischen Rationalisierung des Lebens gegeben — es sei nur auf die bislang leider nach dieser Seite noch unerforschte kapitalistische Einstellung und Verfahrensweise des deutschen Hansabundes hingewiesen, von

---

[426] v. Schulze-Gaevernitz, Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel. 1906. S. 27.

[427] S. Gardiner, The Great Civil War, vol. I, S. 81.

der hochentwickelten italienischen Wirtschaft des Spätmittelalters ganz zu schweigen. Will man diese kapitalistischen Erscheinungsformen nur als sporadisch ansehen und die angelsächsische Ausprägung als systemsetzend und typisch hinstellen, so mag dieser Aufstellung eine gewisse Berechtigung zukommen, da jedenfalls die englische Wirtschaftsmacht einen Rivalen nach dem andern aus dem Felde schlug und auf der breitesten Front zum Durchbruche kam. Doch war es eben die Ausbreitung des Warenaustausches und die Einbeziehung immer neuer Wirtschaftsgebiete, besonders der überseeischen Kolonien, die den rechenmäßigen Erwerbs- und Profitcharakter entwickelten und großzogen.

Daß die englische Wirtschaft diese Richtung nahm, lag sicher nicht an der irgendwie gearteten Religion, sondern an den Wirtschaftsverhältnissen. Aber daß sie so frei und ungehindert diesen Weg einschlagen konnte, „verdankt" sie der Beseitigung alter Schranken und Bindungen, die mit der religiösen Emanzipationsbewegung Hand in Hand ging.

War religiöse Freiheit der Ausgangspunkt, so war Freiheit der Einzelperson und Einzelwirtschaft von kollektiver kirchlicher bzw. staatskirchlicher Gewissenskontrolle und korporativ auferlegten Bindungen (zunächst religiöser Natur) die selbstverständliche Begleit- und Folgeerscheinung — eine Emanzipationsbewegung, die gar bald auch auf rein weltliche und staatliche Sphären übergreifen sollte. Nachdem so alte Schutzdämme und einengende Barrikaden niedergerissen waren, konnte der mit der Entwicklung des Außen- und Innenhandels rapid angeschwollene Strom dem Gesetze des eigenen Schwergewichtes — dem „Gesetze des größtmöglichen Gewinnes" — um so ungehemmter und sicherer folgen, als diese Eigengesetzlichkeit von der neuen Religion mit göttlichem Charakter umkleidet und in Harmonie mit den anderen Natur- und Sittengesetzen gebracht wurde und die vorwärts treibenden Kräfte (Unternehmungsgeist und Sparsamkeit) dieses immer gewaltigere Dimensionen annehmenden Stromes ethisch verklärt und gleichsam kanonisiert wurden. Mochte diese religiöse Verklärung und Motivierung

auch den Impuls verstärken, das Strombett selbst haben andere, nicht religiöse Kräfte gegraben[428]. Ein „post hoc" darf nicht in ein „propter hoc" verkehrt werden.

Ergebnis in kurzer Thesenform.

1. Nichts lag der Scholastik ferner, als mit kapitalistischen Bestrebungen zu sympathisieren. Ihre volkswirtschaftlichen Grundanschauungen waren durch und durch theozentrisch, nicht anthropozentrisch. Ihr Hauptakzent lag auf den sozialen Bindungen des Wirtschaftsprozesses und der organischen Verbundenheit der wirtschaftenden Subjekte.

2. Die englische Reformation hat große ideologische Wandlungen der sozialen und wirtschaftlichen Auffassung zwar nicht direkt intendiert, aber tatsächlich zur Folge gehabt und ist so geistige Wegbereiterin für den „neuen Geist" geworden.

3. Die Absage von Rom und die Verstaatlichung der Ecclesia Anglicana bedeutete zunächst einen ungeahnten Machtzuwachs der Krone, der sich auch in der merkantilistischen und monopolistischen Politik der Regierung auswirkte. Die rasche Säkularisierung der Klöster und des Kirchenbesitzes beschleunigte die Auflösung der alten Wirtschaftseinheiten und der feudalen Gesellschaftsordnung.

4. Der Puritanismus diente als Sammelbecken der unzufriedenen Elemente und wurde als Vorkämpfer gegen religiösen, wirtschaftlichen und politischen Absolutismus zum Organisator der Gegenkräfte. Durch seine Apotheose von Arbeit und Wirtschaftstugenden und seine Bekämpfung kollektiver Kontrolle des Wirtschaftslebens bereitete er den Weg für den neuen liberalen Wirtschaftsgeist, für den Verabsolutierung des Eigentumsbegriffs, Emanzipation von sozialen Bindungen und Diensten, Verherrlichung des Wirtschaftserfolges, Primat der Eigeninteressen des Unternehmers charakteristisch sind. In einem langsamen Assimilationsprozeß kam es

[428] Vgl. die hochinteressante Studie von Sir Josiah Stamp: „The Christian Ethic as an Economic Factor" (London 1926) und seine Auseinandersetzung der Begriffe: Motiv, Ursache, Stimulus. Ein Stimulus setzt Eigenkräfte voraus, die er verstärkt.

auf ethisch-religiösem Gebiete zu einer Verschiebung der Akzente. In der „Inflationszeit mit dem Umsturze alter Werte" wurde die auf dem Besitze ruhende soziale Hypothek abgeschüttelt, und ungebundene Privatwirtschaft hatte freien Spielraum.

5. Will man den Wandel näher analysieren, so läßt sich sagen, daß die englische Reformation ihn

a) negativ bewirkt hat durch Abschaffung des Mechanismus der mittelalterlichen Kirche (Beichte und zentrale Lehrautorität), mittelst dessen die traditionellen Grundsätze im praktischen Wirtschaftsleben durchgesetzt wurden,

b) positiv durch Begründung einer neuen Einstellung gegenüber den Wirtschaftsproblemen: Bejahung der gegebenen wirtschaftlichen Entwicklung.

6. Aber den „kapitalistischen Geist" hat sie nicht positiv erzeugt, sondern

a) durch Schaffung eines gleichen Rechtes für alle, Beseitigung der weltlichen und geistlichen Sondergerichte, Beseitigung von Monopolen und Durchführung einer frühkapitalistischen Gewerbefreiheit (wenigstens gleichzeitig mit der religiösen Freiheit erkämpft),

b) durch Ausbildung religiöser Freiheit und Toleranz die Atmosphäre geschaffen, in der zusammen mit anderen Faktoren (philosophischen Anschauungen) der „liberale Wirtschaftsgeist" sich entfalten konnte. „Der rational rechenhafte Geschäftsgeist" aber hat sich eigengesetzlich mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem als Denkgewöhnung und Einstellung entwickelt, beruht also letzten Endes auf wirtschaftlichen Gegebenheiten.

1. BEMERKUNG ÜBER ZEITGENÖSSISCHE QUELLENLITERATUR.

Da die Arbeit auch als Anregung dienen möchte, sei in aller Kürze auf die reiche zeitgenössische Literatur hinverwiesen, in der wohl England mit seiner ungestörten Entwicklung und frühzeitigen Sammlung von Berichten, Staatspapieren, Parlamentsreden, Akten des Geheimen Rates usw. einzigartig dastehen dürfte.

1. Eine Fundgrube ersten Ranges sind die zahlreichen Bände von State-Papers, die im Public Record Office aufbewahrt sind und immer mehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Veröffentlicht sind schon die folgenden Sammlungen:

a) Aus J. S. Brewer and J. Gairdner's Letters and Papers, Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII. 21 vols. 1864—1920 (kalendermäßig geordnet). 11 Bände, State Papers of Henry VIII, 1830—1852.
b) Calendar of State Papers, Domestic Series of the Reigns of Edward VI, Mary, Elizabeth. 1547—1580. Ed. R. Lemon, London 1856.
c) Calendar of State Papers, Domestic Series of the Reign of Elizabeth. 1601—1603, with Addenda 1547—1580. Ed. M. A. E. Green, London 1870.
d) Calendar of State Papers, Foreign Series, Eduard VI. Ed. W. B. Turnbull, London 1861.
e) Calendar of State Papers, Foreign Series, Mary. Ed. W. B. Turnbull, London 1861.

2. Die weitere Periode — bis hinauf zum Jahre *1696*, mit Ausnahme der Jahre 1682—1689 — ist im Manuskript im Record Office enthalten. „Calendars of State Papers Domestic".

3. Für die Zeit der ersten Stuarts und des Interregnums kommen besonders die Sammlungen von Briefen und Papieren, die von führenden Staatsmännern der Zeit herrühren, in Betracht. Die bedeutendsten sind:

a) Great Collection of Cecil Manuscripts, die teils zu Hatfield (daher auch der häufige Hinweis auf Hatfield Manuscripts), teils im Britischen Museum aufbewahrt sind. 122 Bände fanden ihren Weg in die „Landsdowne Manuscripts" im Britischen Museum.

Einige von den Hatfield Manuscripts sind im Druck veröffentlicht unter dem Titel: S. Haynes, A Collection of State Papers relating to Affairs in the Reigns of Henry VIII, Edward VI, Mary and Elizabeth. Vol. I (1542—1570), vol. II (1571—1596). Ed. by W. Murdin, 1759.

b) The Clarendon State Papers, in der „Bodleian Library" zu Oxford. Eine Auswahl ist gedruckt unter dem Titel: Ogle, Bliss and Macray, Calendar of the Clarendon State Papers.

c) The Thurloe Papers, ebenfalls in der Bodleian Library, besonders wichtig für die Zeit des Interregnums. Eine Auswahl ist erschienen: Thomas Birch, A Collection of State Papers of John Thurloe, Esq. 1638—1660. 7 vols. London 1742.

4. Parliamentary History of England from 1066 to 1803. Hansard's Debates. 36 vols. London 1806—1820.

5. Eine der wichtigsten wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Quellen bilden die Akte des Privy Council, dessen Geschichte soeben zum ersten Male geschrieben und neu erschienen ist[1].

Die offiziellen Berichte des Geheimen Rats sind in den „Privy Council Registers" enthalten, die im Jahre 1540 beginnen und bis zur Zeit weitergeführt sind. Die Periode zwischen *1540* und *1700* ist in 77 Bänden behandelt, mit fünf Lücken im 16. und einer Lücke im 17. Jahrhundert. Die Register sind im Record Office zugänglich. Die Akte von 1542—1604 sind in einer Auswahl gedruckt in der Sammlung: J. R. Dasent, Acts of the Privy Council of England 1547—1604, 32 vols., London 1890—1907, und Acts of the Privy Council, 1613—1614, London 1921, sowie W. L. Grant and J. Munro, Acts of the Privy Council, Colonial Series 1613—1783, 6 vols., London 1909—1912. (Für die englische Kolonialgeschichte eine unerläßliche Quelle.)

6. Die hauptsächlichsten wirtschaftsgeschichtlichen Dokumente der Tudor-Periode sind zugänglich gemacht durch die Sammlung:

a) R. H. Tawney-E. Power, Tudor Economic Documents. 3 vols. London 1924.

b) Tawney-Bland-Brown, English Economic History: Select Documents. London 1914. (Letztere Sammlung, die die gesamte englische Wirtschaftsgeschichte berücksichtigt, wird hier am besten mitgenannt.)

7. Für die Revolutionsperiode ist eine sehr nützliche Sammlung in S. R. Gardiner, The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, London 1906, 3. ed., gegeben.

---

[1] Sir Almeric Fitzroy, The Privy Council. London 1928.

Für die Beziehungen zwischen England und dem deutschen Reiche hat Gardiner reiches Quellenmaterial zusammengetragen in: S. R. Gardiner, Letters and other Documents illustrating the Relation between England and Germany. 1619—1620. (Camden Society No. 98.) London 1868.

8. Die reiche Flugschriftenliteratur ist ebenfalls in großen Sammlungen zugänglich und zum Teil neu gedruckt. Erwähnt seien nur einige bedeutende, die von wissenschaftlichen Gesellschaften gesammelt und veröffentlicht sind.

a) T. P. = Thompson Collection of Pamphlets,
b) C. S. = Camden Society Publications,
c) E. E. T. S. = Early English Tract Society,
d) P. S. = Parker Society (besonders Predigtsammlungen),
e) T. T. = Thomason Tracts usw.

Vgl. ferner: Pollard (A. F.) Tudor Tracts, London 1903, und Collection of State Tracts King William III. London 1706.

Von kirchengeschichtlichen Quellen seien nur zwei für die puritanische Bewegung wichtige Quellensammlungen erwähnt:

1. Puritan Manifestos,
2. Th. Adams, Works of the Puritan Divines. 10 vols. London 1845—1848.

Für Oliver Cromwell ist besonders zu beachten: Carlyle's „Letters and Speeches of Oliver Cromwell". London 1904.

An zeitgenössischen Geschichtsbüchern sind besonders zu nennen:

1. Burnet, History of his own time. 6 vols. Oxford, ed. 1823.
2. Clarendon, History of the Rebellion and Civil Wars in England. 6 vols. Oxford, ed. 1888.
3. Schottische Quellenbücher „Confession of Faith" etc. in Gemeinschaft und Individuum bei Calvin (siehe III. Abschnitt, 3. Kap., § 1).

2. *LITERATURVERZEICHNIS.*

A. Erste Quellen.

Adams, Th., Works of the Puritan Divines. 10 vols. London 1845 bis 1848.

Diese Sammlung enthält Traktate und Predigten von Th. Adams, John Howe, Math. Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan.

Ames, W. Dr., De Conscientia et eius iure vel casibus libri quinque. 1631.

Antoninus v. Florenz, Summa theologica moralis. Basil. 1511.

— Summa confessionalis. Lugdani 1546.

A Prayer for Landlords aus „A Book of Privat Prayer set forth by Order of King Edward VI". 1553.

Aristoteles, Politik. Ed. Susemihl, Leipzig 1874. — Übersetzung und und Kommentar dazu Susemihl 1879.

— Ethica Nicomachea. Leipzig 1878. — Übersetzung von Lasson, Berlin 1909.

Bacon, Francis, Novum Organon.

— De augmentis Scientiae. New Atlantis 1622.

Baxter, Richard, Reliquiae Baxterianae, or Mr. Richard Baxters Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times. 1696.

— A Christian Directory, or A Summ of Practical Theology and Cases of Conscience. London 1673.

— Saint's everlasting rest.

Becon, The Jewel of Joy. 1553.

Beeck, Van der, Dissidium Anglicanum de Primatu Regis. 1612.

Bellars, J., Proposals for Raising a College of Industry. London 1695.

— Essays about the Poor. London 1699.

Berkeley, George, The Querist 1737 in „The Works of George Berkeley". Ed. A. C. Fraser, 1871.

Blaxton, John, The English Usurers or Usury Condemned by the most Learned and Famous Divines of the Church of England. 1634.

Braddon, Lawrence, A Proposal for Relieving, Reforming and Employing all the Poor of Great Brittain. 1721.

Brinklow, Henry, Henry Brinklows Complaynt of Roderyk Mors. (E. E. T. S.) Ed. London 1874.

Brown, Robert, Life and Manners of all true Christians. 1582.

Bullinger, Henry, The Decades of Henry Bullinger (Parker Society). 1850.

Bunyan, John, The Works of that eminent servant of Christ Mr. John Bunyan. Ed. London 1737.

— The Pilgrims Progress from this world to that which is to come. T. William Stationers Court. Ed. 1811.

— Life and Death of Mr. Badman, by John Bunyan. Eine moderne Ausgabe ist in der Series „Cambridge English Classics" 1905 erschienen.

Buridanus, Quaestiones super X lb. Ethicorum Aristoteles. Paris 1489. (Eth. IX, 1.)
— Quaestiones in VIII lb. Politicorum. Paris 1500.
Burnet (Bishop of Salisbury), History of my own Time. Ed. Oxford 1823.
Cambium Regis or the Office of his Majesties Exchange Royall, declaring and justifying his etc. 1628.
Cartwright, Th., Admonition to Parliament. Cambridge 1572.
Cary, J., An Account of the Proceedings of the Corporation of Bristol. 1700.
Child, Joshua, A new Discourse on Trade. 1694.
Cooke, John, The Poor Man's Case. London 1648.
Crowley, R., The Way to Wealth.
— Pleasure and Pain in Select Works of Robert Crowley. Ed. J. M. Cowper. (E. E. T. S. ed. 1872.)
Davenant, Ch., An Essay upon the probable means of making a people gainers in the Balance of Trade. 1699.
— An Essay on the East India Trade. 1690.
Defoe, D., The Behaviour of Servants. London 1724.
— Giving Alms no Charity. London 1704.
— True Born Englishman.
A proper Dialogue betwene a Gentillman and a Husbandman etc. Written by a Lollard about 1450 A. D. Printed by Hans Luft at Marburg, Hesse 1530, ed. by Edward Arber 1871.
Doron, Basilicon in The Political Works of James I. Ed. by C. H. Mollwain, London 1918.
Dunning, R., A Plain and Easie Method... 1686.
Duns Scotus, Opera omnia. Ed. Paris 1891.
Edwards, Gangraena. 1646.
Correspondence of Elizabeth and James VI, Publication of the Camden Society.
An Essay upon the Interest of England. 1701.
D'Ewes, Journals. 1682.
Fenton, Roger, An Treatise of Usurie. 1612.
Ferne, H., The Resolving of Conscience. 1642.
Filmer, Robert (Sir), Patriarcha. Ed. 1884 by Morley.
Firmin, T., Some Proposals for the imploying of the Poor. London 1678.
Fortrey, Samuel, Englands Interest considered in the Increase of Trade. 1663.
Gerbier, Balth. (Sir), A New Years Result in favour of the Poore. (T. T. P. E. 651.) 1651.
Hains, R., Prevention of Poverty. 1674.
— Proposals for promoting the Wollen Manufactury. 1679.

Hale, M. (Sir), Provision for the Poor. 1683.
Hales, John, A Discourse of the Common Weal of this Realm of England (1549). Ed. by Elizabeth Lamond, Cambridge 1893.
The Catechism of John Hamilton, Archbishop of St. Andrews. 1552. Ed. by J. G. Law, 1884.
Harrington, James Works. 1700.
— The Oceana and other works of James Harrington. Esq. by John Toland, ed. London 1747.
H(artlieb) S(amuel), Londons Charity. Inlarged 1650.
Hassia, Henricus de (Heinrich v. Langenstein), Tractatus bipartitus. Coloniae 1483.
Heming, Nicholas, A Godlie Treatise concerning the Lawful Use of Riches, a translation by Thorold Rogers from the Latin of Nicholas Heming. 1578.
Herle, C., A Fuller Answer to a Treatise written by Dr. Ferne, 29. Dez. 1642.
Hobbes, Thomas, Leviathan. 1651. Ed. Oxford 1909. Collected Works, ed. Sir W. Molesworth, 1839—1845.
Hooker, R., The Laws of Ecclesiastical Polity (Church and Pagets edition), Oxford 1888, und Everyman's Library ed. 1907.
Huntley, W., A Breviate of the Prelates intolerable Usurpations. 3 ed. 1637.
Husbandry Spiritualized, or the Heavenly Use of Earthly things. 1669.
Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, written by his widow Lucy. Everyman ed. 1908.
Jewel, Works 1293—1298 (Parker Society). 1850.
Jounge, R., The Poores Advocate. 1654. (T. T., E. 1452.)
Latimer, Sir Hugh, Sermons (Parker Society). Ed. E. Arber, London 1868—1869.
— Sermons and Remains (Parker Society). Cambridge 1844.
Lee, Joseph, A Vindication of a Regulated Enclosure. 1656.
Lessius, Leonhard, De justitia et jure. Antwerpen 1617.
The True Levellers Standard Advanced or The State of Community Opened and Presented to the Sons of Men, King's Pamphlets, Brit. Mus. E. 552.
Lever, Thomas, Sermons. 1550. (English Reprints ed. E. Arber, 1895.)
Lilburne, The Freeman's Freedom Vindicated. 1646.
— The Oppressed Man's Oppressious declared. 1646—1647.
— An Remonstrance of many thousand Citizens and other Freeborn People. 1646.
— The People's Prerogative and Privileges asserted and vindicated. 1647—1648.

Lilburne, Legal Fundamental Liberties. 1649.
— Apologetical Narration. 1652.
Locke, John, Two Treatises on Civil Government. 1772.
— A Report to the Board of Trade. 1697.
— Works. London 1823.
Malynes, G., Lex mercatoria 1622, ed. London 1656.
Manley, R., Usury at six percent examined. London 1669.
Manner of holding a Court Baron (oder Modus Tenendi Curiam Baronis), gedruckt um 1510 bei Wynkyn de Worde, neu veröffentlicht von der Manorial Society, 1915.
Martin, E., und Durand, U., Thesaurus novarum Anecdotorum. 1717.
Maxwell, John, Sacro Sancta Regum Majestas. 1644. 2nd ed. 1686.
Mc Culloch, Early English Tracts on Commerce. London 1856.
Mc Ilwain, A Select Collection of Scarce and Valuable Tracts on Money. London 1856.
— The Political Works of James I. (Introduction.) London 1918.
Misselden, Free Trade etc. London 1622.
Moore, John, The Crying Sin of England of not. 1653.
Moreton, A., Parochial Tyranny. 1727.
Morus, Thomas, Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia. 1516. (Hamburger Ausgabe, erschienen 1752 bei J. G. Trausold.)
— Utopia. Ed. in Morleys Commonwealth. London 1885.
Mosse, Miles, The Arraignment and Conviction of usury. 1595.
Mun, Thomas, English Treasure by Forraign Trade, nach Muns Tod 1664 veröffentlicht in Mc Culloch's Early English Tracts on Commerce. London 1856.
Navigation Spiritualized or a New Compass for Seamen, Consisting of XXXII Points. 1682. (Verfasser: John Flawell.)
Epistle congratulatory of Lysimachus Nicanor of the Society of Jesus to the Covenanters in Scottland. 1640 (reprinted 1684).
North, Dudley (Sir), Discourses upon Trade. 1691.
Owen, David, Herod and Pilate Reconciled or the Concord of Papist and Puritan. Cambridge 1610.
Paris, Matthew, Chronica Majora. London 1884.
Parker, Henry, Discourse concerning the Puritans. London 1641.
— Observations upon some of his Majesty's late Answers and expresses 2. July 1642.
— The Observator Defended. 1645.
— Of a Free Trade. London 1648.
— Discourse of Ecclesiastical Politie. 1670.
Parsons, Robert, Conference about the next Succession to the Crown of England, unter dem Pseudonym R. Doleman. 1594.

Pauli, Reinhold, A Treatis concerninge the Staple and the Commodities of this Realme. Herausgegeben unter: Drei volkswirtschaftliche Denkschriften aus der Zeit Heinrichs VIII. Zum erstenmal von R. Pauli, Göttingen 1878.

Petty, Sir William, Political Arithmetic. Späte Ausgabe. London 1691.

— A Treatise on Taxes and Contributions. London 1679.
Gesamtausgabe: „Sir William Petty's economic writings". Ed. by C. H. Hull. 2 vols. London 1900.

Vision of William Concerning Piers Plowman by W. Skeat. Ed. Oxford 1924.

Prynne, W., Sovereign Power of Parliament. Ed. 1643.

— The Fallacies of Mr. W. Prynne, Discovered and Confuted. Oxford 1644.

Richardson, The Cause of the Poor Pleaded. (T. T.) 1653.

Ridley, Th., A View of the Civile and Ecclesiastical Law, and where in the practice of them is streitenend and may be relieved within this Land. (Dedication.) 1607.

Rushworth, Historical Collections. London 1722.

Rutherford, S., Lex Rex. Ed. Edinburgh 1843.

Rymer, Th., Foedera. 10 vols. The Hague 1739—1745.

Sandys, E., Sermons. Ed. Parker Society. London 1841.

Scioppius, Jasper, Ecclesiasticus. 1611.

Seller, John, Table Talk. Ed. New Universal Library (Routledge Table Talk), ed. S. H. Reynolds, 1926.

— History of Passive Obedience. Amsterdam 1689.

— Abednego, A Constituation of the History of Passive Obedience since the Reformation. Amsterdam 1690.

Smith, A., Wealth of Nations. 1776.

Starkey, Thomas, England in the reign of king Henry the Eighth. A Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset, lectures in rhetoric at Oxford 1871. (E. E. T. S.)

The Compleat Statesman, a contemporary Life of Burleigh in Peck, Desiderata Curiosa, book I. London 1779.

Steele, Richard, The Tradesman's Calling. 1684.

The Stiffkey Papers, ed. H. W. Saunders, Royal Historical Society, Camden Third Series. 1915.

The Earl of Straffards Letters and Despatches (by William Knowler). London 1739.

Strype, J., Ecclesiastical Memorials. Oxford 1822.

— The Life and Acts of Matthew Parker. 3 vols. Oxford 1821.

Suarez, Franciscus, De legibus et de Deo legislatore. Opera omnia. (Vgl. K. Werner, Franz Suarez, Regensburg 1861.)

A Supplecation of the Poore Commons 1546. (E. E. T. S.) London 1871.

Synodicon in Gallia Reformata, by John Quick. 1692.

Temple, W., Observation upon the United Provinces of the Netherlands. London 1693.

Tomlinson, Prayer Book, Articles and Homilies.

The Trade of England revived. 1681. (Anonym.)

A short Collection of the most Remarkable Passages from the Originall to the Dissolution of the Virginia Company. London 1651.

Vives, De Subventione Pauperum.

Watson, T., A Plea for Alms. (T. T.) 1685.

Wilson, Thomas, A Discourse upon Usury. 1595. Herausgegeben von R. H. Tawney, 1925.

Winstanley, Gerrard, A New Yeers Gift for the Parliament and Armie. (T. T. Brit. Mus. E. 587, 6.)

— The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored. 1652. (King's Pamphlets, Brit. Mus. E. 655.)

Winthrop, Journal History of New England 1630—1649. Ed. J. K. Hosmer, 1908.

Wood, W., A Survey of Trade. 1719.

Wottonianae, Reliquiae. Ed. by Izaac Walton, London 1685.

Wyclef, John, The Grete Sentence of Curse Expounded in Select English Works, ed. T. Arnold.

Young, Arthur, A six week's tour through the Southern Counties of England and Wales. London 1769.

— A six month's tour through the North of England, 3. ed. London 1771.

— Eastern Tour. 1771.

— The Farmer tour through the East of England. London 1771.

— The Farmers Letters to the People of England, 3. ed. London 1771.

— Political Arithmetic. London 1774.

B. Flugschriften über Toleranz.

Busher, L., Religious Peace or a play for Liberty of Conscience. London 1646.

Glanville, J., The Vanity of Dogmatizing. London 1660.

— Scepsis scientifica or confest Ignorance, the Way to Science. London 1665.

— Scire Tuum nihil est or the Authors Defence to the Vanity of Dogmatizing etc. London 1665.

Harrington, James, Political Aphorisms. London 1659 (Brit. Mus.).

Milton, John, Of True Religion, Heresies, Schism, Toleration etc. London 1673. (Brit. Mus.)

Taylor, Jeremy, 3 Treatises of
1. The Liberty of Prophesying,
2. Prayer ex Tempore,
3. Episcopacie. London 1648.

— The Rule and Exercises of Holy Living. 1650.

— Ductor Dubitantium. 1660.

Williams, Roger, The Bloudy Tenent of Persecution, neu veröffentlicht in Publications of the Varragansett Club Providence, Berlin 1867.

— The Bloudy Tenent yet more Bloody by Mr. Cottin's endeavour to wash it white. London 1652.

C. Einige Flugschriften gegen Monopole.

A True Discovery of the Projectors Wine Project. London 1641.

A short and true Relation concerning the Soap Business. London 1641.

An Answer to those Printed Papers published in March by the late Patentees of Salt. London 1641.

Wilkens, R., The Soap Patentees Petition opened. London 1646.

Gardiner, Englands Grievance discovered. 1655. 2. ed. Newcastle 1796.

D. Abgeleitete Quellen.

Agnew, D. C. A., Protestant Exiles from France. 1886.

Allen, H., Laud and the Puritans. Jubilee Lectures. London 1882.

Anderson, Adam, An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce. London 1787—1789.

Ashley, John, An Introduction to English Economic History and Theory, Part. II, Eighth Impression. London 1914.

Bateson, Borough Customs by Bateson. (Selden Society.) London 1906.

Beard, Charles, The Reformation of the Sixteenth Century in its relation to Modern Thought and Knowledge, Hibbert Lectures. London 1927.

Beer, G. L., Studie über die Wirtschaftspolitik Cromwells, Political Science Quaterly XVI. und XVII.

Beer, M., History of British Socialism. London 1919.

Bell, Henry, Archbishop Laud and Priestly Government. London 1905.

Belloc, Hilaire, How the Reformation happenend. London 1928.

Berens, Lewis H., The Diggers Movement in the Days of the Commonwealth. London 1906. (Mit Abdruck einiger bis dahin unveröffentlichter Manuskripte.)

Bernheim, E., Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einflusse auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1918.

Brentano, Lujo, Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Leipzig 1923.

— Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands, Bd. II und III. Jena 1928.

Brey, Hedwig, Hochscholastik und Geist des Kapitalismus. (Münchener Dissertation 1927.)

Burgon, J. W., The Life and Times of Sir Thomas Gresham. London 1839.

Calippe, Abbé, Le Caractère sociale de la Propriété in La Semaine Sociale de France. 1909.

Calvin, Joh., Institutiones religionis christianae in Opera Calvini „Corpus Reformatorum". Braunschweig 1869—1897.

„Les Reportes des Cases in Camera Stellata". 1593—1609. Ed. by W. P. Baildon 1894.

Cannan, E., Wealth. London 1924.

Carlyle, A. T., Property in Mediaeval Theology in „Property, Its Duties and Rights". London 1913.

Carmina Burana, by Coulton in „A Mediaeval Garner". London 1910.

Carter, Sydney, The English Church and the Reformation. London 1925.

Chaucer, Prioress Tale I.

— The Person's Tale.

Choisy, E., L'État Chrétien Calviniste à Génève au temps de Theodor de Bèze, Génève 1902.

— La Théocratie à Génève au temps de Calvin.

Clode, Ch. M., Memorials of the Merchant Taylors. London 1904.

Collier, J., A Collection of Records, Ecclesiastical History. London 1841.

Colvin, Jan. D., The Unseen Hand in English History. London 1917.

Coulton, G. G., A Mediaeval Garner. London 1910.

— A Mediaeval Village. London 1926.

— Social Life in England from the Conquest to the Reformation. London 1919.

Cunningham, W., Progress of Economie Doctrine in XVIIIth Century, in Economic Journal, March. 1891.

— The Ethics of Money Investment, Economic Reviews, Jan. 1891.

— The Use and Abuse of Money. London 1891.

Cunningham, W., Industry and Commerce, An Essay on Westen Civilization in its Economic Aspects. Cambridge 1900.
— The Growth of English Industry. 1907.
— Tract on „The Moral Witness of the Church on the Investment of Money". Cambridge University Press 1909.
— Christianity and Economic Science. London 1914.
— The Moral Witness of the Church on the Investment and Use of Wealth. Cambridge 1919.
Deane, A. G., The Life of Thomas Craumer, Archbishop of Canterbury. London 1927.
Desbouquois, Abbé, La Justice dans l'Echange. Semaine Sociale de France 1911.
Dixon, R. W., History of the Church of England. 6 vols. London 1878—1902.
Doren, A., Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte. 1901.
Doyle, J. A., The English in America. 1887.
Ehrenberg, R., Das Zeitalter der Fugger. 1896.
Eisler, Rudolf, Soziale Kausalität. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie VI, 1.
Endemann, W., Die nationalökonomischen Ansichten und Lehren der Kanonisten. 1863.
— Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. Berlin 1874—1883.
Social England (Sammelwerk). London 1903.
Farrer, J. A., Books condemned to be Burnt. 1892.
Firth, C. H., Oliver Cromwell. 1902.
— Clarke Papers, herausgegeben von Firth.
Firth and Rait, „Acts and Ordinance of the Interregnum 1642 bis 1660", collected and edited by Firth and Rait.
Fitzroy, Sir Almeric, The Privy Council. London 1928.
Fleming, Hay, The Influence of the Reformation on Social and Cultured Life in Scottland in The Scottish Historical Review, Okt. 1917.
Forster, W., Charles I and the East India Company. The English Historical Review 1904.
Froude, Anthony, History of England. 12 vols. London 1898 bis 1901.
Fuchs, Bruno A., Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. München 1914.
Funk, Zins und Wucher. Tübingen 1878.
Gardiner, S. R., History of England, 1603—1642. 10 vols. London 1883—1884.
— History of the Commonwealth and Protectorate. London 1894.

Gardiner, S. R., Reports of Cases in the Courts of Star Chamber and High Commission (ed. S. R. Gardiner).

Gaselee, S., An Anthology of Mediaeval Latin. 1925.

Gasquet, F. A., Henry VIII and the English Monasteries. London 1889—1890.

Green, J. R., Short History of England, ed. 1881.

Gregory, T. E., The Economies of Employment of England 1660 bis 1713 in „Economica", 1. Jan. 1921.

Gooch, G. P., English Democratic Ideas in the Seventeenth Century. Cambridge 1927.

Gundlach, G., Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Herder, 1927.

Haeßle, J., Das Arbeitsethos der Kirche. Freiburg 1923.

Haeton, H., The Yorkshire Wollen and Worsted Industries. 1920.

Hahl, Albert, Zur Geschichte der volkswirtschaftlichen Ideen in England gegen Ausgang des Mittelalters. Jena 1893.

Hammond, L., and Barbara, The Village Labourer. London 1912.

Hashagen, Justus, Der rheinische Protestantismus. Essen 1924.

Hearnshaw, F. J. C., The Renaissance and the Reformation in „The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation". London 1925.

— Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the XVIth and XVIIth Century. London 1926.

Henry, Paul, Das Leben Johann Calvins. 1838.

Hensley, C. H., Puritanism in England. London 1912.

Heyking, Edm. Freiherr, Zur Geschichte der Handelsbilanztheorie. Berlin 1880.

Holdsworth, A History of English Law. London 1903.

Holzapfel, H., Die Anfänge der Montes Pietatis. 1903.

Horrocks, J. W., A short History of Mercantilism. London 1925.

Hunter, W. W., History of British India. 1886.

Ilgner, K., Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz. Paderborn 1904.

Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte. 3 Bde. 1879 bis 1901.

Jacobs, E. T., Political Thought in Legacy of the Middle Ages. Oxford 1926.

Jarrett, Bede O. P., Social Theories of the Middle Ages, London 1926, in The Library of European Political Thought.

Jecht, Horst, Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Tübingen 1928.

Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig 1904.

Johnson, Arthur, The Disappearence of the Small Landowner. Oxford 1909.
Jones, Richard, Literary Remains, ed. by William Whewell, London 1859.
Jostock, Paul, Der Ausgang des Kapitalismus. München und Leipzig 1928.
Kampfschulte, F. W., Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig 1869—1899.
Kaulla, R., Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik. (Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. LX.) 1904.
— Der Lehrer des Oresmius (Buridanus). Ibid. Bd. LVIII. 1902.
— Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien. Tübingen 1906.
Keller, F., Die öffentlich-rechtliche Bedingtheit des Sondereigentumsrechts in Soziale Revue 2. 1927.
— Unternehmung und Mehrwert. Köln 1912.
Kennedy, W. P. M., Elisabethan Episcopal Administration. London 1924.
Keynes, John Maynard, The End of Laissez-faire. London 1926.
Kittel, Helmuth, Oliver Cromwell, seine Religion und seine Sendung. Berlin 1928.
Kuske, Bruno, Quellen zur Geschichte des Kölner Handels und Verkehrs im Mittelalter. 1923.
Lagarde, George de, Recherches sur l'Esprit Politique de la Réforme. Paris 1926.
Laud, William, The Works of William Laud, ed. Wm. Scott, Oxford 1853.
Laveleye, Emile de, Protestantism and Catholicism in their bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations. London 1875.
Lechler, Johannes von Wyclif. Leipzig 1873.
Leonard, E. M., The Early History of English Poor Relief. London 1900.
Levy, Hermann, Monopole, Kartelle und Trusts. Jena 1909.
— Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus. Jena 1912.
— Volkscharakter und Wirtschaft. Leipzig 1926.
Liljegren, S. B., The Fall of the Monasteries and the Social Changes in England, leading up to the Great Revolution. London 1924.
Mackail, J. W., Vorlesung: „The Pilgrim's Progress, A Lecture delivered at Royal Institution of Great Britain. March 14, 1924". London 1924. — Erschienen bei Longman's Green & Co.
Macpherson, D., Annals of Commerce. London 1805.
Maitland, S. R., Essays on Subjects Connected with the Reformation. London 1849.

Maitland, F. W., English Law and the Renaissance. Cambridge 1901.
Makower, F., Constitutional History of the Church of England. 1895.
Marsden, J. B., History of the Early Puritans. London 1854.
— History of the Later Puritans. London 1854.
Marshall, Dorothy, The English Poor in the Eighteenth Century. London 1926.
Maurenbrecher, M., Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898.
Mombert, Paul, Geschichte der Nationalökonomie. Jena 1927.
Morley, John, Oliver Cromwell. London 1900.
Müller, Franz, Der kapitalistische Unternehmer. Würzburg 1928.
Müller, W., Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. Münster 1916.
— Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Bäumker, Bd. XIX.
Nell-Breuning, Oswald v., Grundzüge der Börsenmoral. Herder, 1928.
Neumann, M., Geschichte des Wuchers in Deutschland. Halle 1865.
Newton, A. P., The Colonising Activities of the English Puritans. London 1924.
Noël, Conrad, Socialism in Church History.
O'Brien, George, An Essay on Mediaeval Economic Thought. London 1920.
— An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923.
Oppenheimer, Franz, Grundriß der theoretischen Ökonomik. Jena 1926.
Paulus, N., Über die religiöse Wertung der Arbeit bei Thomas von Aquin. Historisches Jahrbuch XXXII.
Pesch, Heinrich, Lehrbuch der Nationalökonomie. Freiburg i. B. 1920—1926.
Pike, Holden G., Oliver Cromwell. London 1899.
Pirenne, H., Belgian Democracy, its early History, transl. by J. V. Saunders, 1915.
Pollard, A. F., Tudor Tracts. London 1903.
Pollock and Maitland History of English Law. London 1892.
Price, H. Hyde, The English Patents of Monopoly. Boston 1906.
Prothero, R. E., The Pioneers and Progress of English Farming. London 1888.
Rahilly, Prof., Democracy, Parliament and Cromwell in „Studies, Dez. 1918.

Raimundi di Penna forti. Summa Pastoralis, Ravaisson, Catalogue génerale etc. 1849, vol. I.
Reid, R. R., The King's Council in the North. 1921.
Ritchie, Natural Rights. 1895.
Rogers, Thorold, Six Centuries of Work and Wages. London 1911.
Rommen, Heinrich, Die Staatslehre des Franz Suarez. M.-Gladbach 1926.
Ruding, R., Annals of the Coinage of Great Britain. London 1840.
Scheler, Max, Vom Umsturz der Werte. Leipzig 1919.
Schilling, Otto, Die Christlichen Soziallehren. Köln-München-Wien 1926.
Schirmer, Walter T., Antike, Renaissance und Puritanismus. München 1924.
Schreiber, Edmund, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin. Jena 1913.
Schulte, Alois, Die Fugger in Rom. Leipzig 1904.
v. Schulze-Gaevernitz, Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel. 1906.
Schwarz, Rudolf, Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. 2 Bde. Tübingen 1909.
Scott, W. R., Joint Stock Companies to 1720. — Der volle Titel: The Constitution and Finance of English, Scottish and Irish. Cambridge 1912.
Seyer, S., Memoirs of Bristol. 1823.
Shafa 'at Ahmad, The East India Trade in the XVIIth Century, 1923.
Shaw, W. A., History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth, 1640—1660. 2 vols. London 1900.
Slater, Gilbert, The English Peasantry and the Enclosure of Common Fields. London 1907.
Sombart, Werner, Der Bourgeois. München-Leipzig 1920.
— Einleitung zu der Anthologie „Soziologie". Berlin 1923.
Spann, Othmar, Tote und lebendige Wissenschaft. Jena 1925.
Stamp, Sir Josiah, The Christian Ethic as an Economic Factor. London 1926.
Stephen, Leslie, The English Utilitarians. London 1900.
Stevenson, F. S., Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. London 1899.
Tawney, R. H., The Agrarian Problem in the Sixteenth Century. London 1912.
— The Acquisitive Society. London 1921.
— Religion and the Rise of Capitalism. London 1926.

Tawney, Jeannette, Chapters from A Christian Directory. London 1925 (with Introduction by R. H. Tawney).
Tawney and Power, Tudor Economic Documents. (Siehe Vorbemerkung.)
Taylor, H., The Origin and Growth of the English Constitution. London 1898.
Tierney, M. A., M. A. Dodd's Church History of England. London 1839—1843.
Trevelyan, G. M., British History in the nineteenth Century. London 1924.
Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919.
Unwin, G., Industrial Organization. London 1904.
— The Gilds and Companies of London 1908.
— Finance and Trade under Eduard III. 1918.
Usher, R. G., The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth. 1905.
Wade, C. E., John Pym. London 1912.
Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1922.
— Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik III. Tübingen 1922.
Weeden, W. B., Economie and Social History of New England (1620—1789). 2 vols. 1890.
Wiese, Leopold v., Allgemeine Soziologie. München-Leipzig 1924.
Wiskemann, H., Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten. 1861.
Wood, G. H., The influence of the Reformation on ideas con-
Rights". London 1913.
Wünsch, Georg, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927.

3. BEMERKUNG ÜBER DIE ENGERE NEUERE LITERATUR.

Daß die gegenwärtige Arbeit dem Buche Professor Tawneys „Religion and the Rise of Capitalism"[1] wie auch dem Werklein „The Acquisitive Society"[2] viel zu verdanken hat, ist schon im Vorwort genügend betont worden.

Außer Tawney haben sich auch Sir William Ashley von der Harvard Universität, einst Fellow von Lincoln College in Oxford, und der Wirtschaftshistoriker von Cambridge, Archdeacon

[1] R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. London 1926.
[2] R. H. Tawney, The Acquisitive Society. London 1921.

W. Cunningham mit unserem Thema beschäftigt. Ersterer widmet ein langes Kapitel, „The Canonist Doctrine", seiner „English Economic History and Theory"[3] der Untersuchung von Zusammenhängen zwischen kanonischem Recht und Handelsrecht, mittelalterlichen Anschauungen und aufkommenden neuen Wirtschaftsformen. Letzterer, ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, behandelt unsere Frage ex professo in zahlreichen Abhandlungen und Artikeln[4] und an vielen Stellen seines großen Hauptwerkes: „The Growth of English Industry and Commerce during the Early and Middle Ages", von dem uns die fünfte Auflage vorlag; und ebenso in dessen Fortsetzung, dem zweibändigen Werke: „The Growth of English Industrie and Commerce in modern Times", von dem uns die vierte Auflage vorlag.

Zwei wertvolle Spezialstudien über Eigentumstheorien in der mittelalterlichen Theologie[5] und deren Beeinflussung durch die Ideen der Reformation[6] sind in dem Sammelwerk „Property, Its Duties and Rights" veröffentlicht, wozu namhafte Autoritäten beigesteuert haben. Die mittelalterliche Ideenwelt selbst hat nach dem klassischen, leider unvollständig gebliebenen Werke J. A. Carlyles, „History of Mediaeval Political Theory", neuerdings rege Beachtung gefunden. In der von Professor Harold Laski herausgegebenen „Bibliothek der europäischen politischen Gedankenwelt" hat Bede Jarrette, ein guter Kenner des Mittelalters, ein an Quellenbelegen reiches Buch, „Social Theories of the Middle Ages", veröffentlicht[7], dem es bei aller Fülle von erstklassigem Material freilich an Systematik fehlt. G. G. Coultons realistische Skizzenbilder des mittelalterlichen Lebens, vor allem auch des Wirtschaftslebens, wie er sie in seinem „A Mediaeval Garner" und neuestens in seinem „A Mediaeval Village"[8] mit Meisterhand zeichnet,

---

[3] W. J. Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory, Part II, Chapter VI. Eighth Impression. London 1914.

[4] W. Cunningham, Christianity and Economic Science, London 1914; The Moral Witness of the Church on the Investment and Use of Wealth, Cambridge 1919; Christian Opinion on Usury with special reference to England, London 1884; The Ethics of Money Investment, Economic Review, Jan. 1891; Progress of Economic Doctrine in XVIIIth Century, in Economic Journal, March 1891; The Use and Abuse of Money, London 1891; An Essay on Western Civilization in its Economic Aspects. Cambridge 1900.

[5] A. J. Carlyle, The Theory of Property in Mediaeval Theology, in „Property, Its Duties and Rights". London 1913.

[6] H. G. Wood, The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property, in „Property, Its Duties and Rights". London 1913.

[7] Bede Jarrette, O. P., Social Theories of the Middle Ages, in „The Library of European Political Thought". London 1926.

[8] G. G. Coulton, A Mediaeval Garner. London 1910. A Mediaeval Village. London 1926.

leisten einen wertvollen negativen Dienst, insofern sie eine zu romantisch ritterhafte Auffassung des mittelalterlichen Soziallebens auf den rauhen Boden einer oft recht erdenhaften Wirklichkeit herabziehen, sonst aber in zu düsteren pessimistischen Farben gehalten sind und vor allem der mittelalterlichen Synthese hilflos gegenüberstehen. Ein guter Systematiker, George O'Brien, gibt in seinem „An Essay on Mediaeval Economic Teaching"[9] eine im allgemeinen recht durchsichtige Darstellung der mittelalterlichen Wirtschaftsideen. In seinem „An Essay on the Economic Effects of the Reformation" schießt er freilich über das Ziel hinaus, wenn er ohne Aufzeigung der erforderlichen Zwischenstufen die „Reformation" sowohl für die Entstehung des Kapitalismus wie seines Gegenpoles, des Sozialismus, direkt verantwortlich machen will. Auch leidet das Buch sichtlich unter der Tendenz, dem Protestantismus recht viel in die Schuhe zu schieben.

Über den Einfluß des Humanismus und des protestantischen Gedankens auf wirtschaftliche Anschauungen und praktische Gestaltung des Wirtschaftslebens verbreitet sich auch das „Dictionary of Political Economy", ed. R. H. Palgrave, I, S. 337—339 und S. 285—386.

Über die politischen Folgen der Reformation liegen einige Neuerscheinungen vor. Doch sei hier nur G. P. Gooch, English Democratie Ideas in the Seventeenth Century[10] erwähnt, weil er jeweils auf die hauptsächlichsten Wirtschaftsideen der verschiedenen Sekten Bezug nimmt.

Über die deutsche Fachliteratur zu unserer Frage können wir uns kurz fassen, da wir die von Troeltsch und Max Weber ausgegangenen Anregungen und das lebhafte Echo, daß sie in den Kontroversen zwischen Sombart und Max Weber einerseits, Lujo Brentano und Max Weber andrerseits, sowie in der Stellungnahme Max Schelers in seinen Aufsätzen über den ‚Umsturz der Werte' gefunden haben, als bekannt voraussetzen dürfen. Nicht genug Beachtung haben vielleicht Schulze-Gaevernitz, Britischer Imperialismus und englischer Freihandel[11], sowie Hermann Levy, „Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft", Jena 1912, gefunden. Gerade die letztere Arbeit dürfte eine heilsame Ergänzung zu den auf oft recht aprioristischen Voraussetzungen beruhenden landläufigen Meinungen auf diesem Gebiete abgeben. Immer er-

[9] George O'Brien, An Essay on Mediaeval Economic Teaching. London 1920. An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923.

[10] G. P. Gooch, English Democratie Ideas in the Seventeenth Century. Cambridge 1927.

[11] G. v. Schulze Gaevernitz, Britischer Imperialismus und englischer Freihandel. 1906.

giebiger wurde in den letzten Jahren die literarische Ausbeute von Untersuchungen über die religiös-weltanschaulichen „Ursachen" des modernen Gesellschafts- und Wirtschaftslebens, und daß das Interesse an diesem Fragenkomplex noch recht intensiv ist, zeigt die wachsende Flut von Literatur an. Unter den neuesten Werken dürften besonders Georg Wünsch, „Evangelische Wirtschaftsethik"[12], 1927, eine vom theologischen Standpunkt ausgehende, monumentale Studie über das Grenzgebiet Wirtschaft und Religion, die leider zu wenig geschichtlich orientiert ist, Paul Jostock[13], „Der Ausgang des Kapitalismus" (Ideengeschichte seiner Überwindung), eine systematische ideenreiche Darlegung der großen geistigen Entwicklungslinien des „Kapitalismus" auf der einen Seite wie der Reaktion dagegen auf der andern Seite, sowie die Münchener Dissertation von Hedwig Brey, Hochscholastik und „Geist" des Kapitalismus (Münchener Dissertation 1927) zu nennen sein. Im Verlaufe der gegenwärtigen Untersuchungen wird sich reichliche Gelegenheit bieten, auch die sonstige moderne diesbezügliche Literatur zu streifen.

An Studien über mittelalterliche Wirtschaftsideen ist nicht zu viel vorhanden. Die zusammenfassendste Arbeit dieser Art dürfte das gründliche Werk von Edmund Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin, Jena 1913, darstellen. Ein klassisches Buch sind immer noch die Studien von Endemann[14]. An bedeutenderen Monographien über Einzelprobleme seien namentlich hervorgehoben: Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus, Freiburg 1898, Funk, Zins und Wucher, Tübingen 1878, Kaulla, Die Lehre von gerechten Preis in der Scholastik (Zeitschrift f. ges. Staatsw. Bd. LX, 1904), Haeßle, Das Arbeitsethos der Kirche, Freiburg 1923, Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, sowie Brentanos Spezialstudien im Sammelbande: Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Leipzig 1923. Im übrigen sei auf das bei Schreiber gegebene Literaturverzeichnis hingewiesen.

---

[12] Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927.

[13] Paul Jostock, Der Ausgang des Kapitalismus. München und Leipzig 1928.

[14] Wilhelm Endemann, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. Berlin 1883.

DUNCKER & HUMBLOT · MÜNCHEN

Seit 1925 neu:

Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen

Monopole, Kartelle und Aktiengesellschaften im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit

Von

JAKOB STRIEDER

o. Professor der Wirtschaftsgeschichte an der Universität München

Zweite, vermehrte Auflage

Gr.-8°. 1925. XXXV, 523 Seiten. M. 16.50, in Ganzleinen M. 19.50

„. . . Ein ungewöhnlich wertvolles und nach jeder Richtung hin anregendes Buch, dem eine bleibende Bedeutung in der Geschichte der Wirtschaftsgeschichtsforschung zukommt." Prof. Th. Mayer-Prag
i. d. Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung, Bd. 41.

„. . . Forschungen, die zum Besten gehören, was wir über die Geschichte des Kapitalismus besitzen." F. Keller i. Lit. Handweiser 1926.

Othmar Spann spricht in der Zeitschr. f. Volkswirtschaft und Sozialpolitik (Jg. V, 1926) von dem „epochemachenden, wichtigen, quellenmäßig breit fundierten Werke".

„Das höchst instruktive Werk . . . ist eine überaus verdienst- und mühevolle, auf eingehenden archivalischen Studien aufgebaute Untersuchung aus der Geschichte des Frühkapitalismus, der in Deutschland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht." Soziale Kultur 1919.

„In fruchtbarer Fortbildung Sombartscher Gedanken, dabei für den deutschen Frühkapitalismus verständnisvoller als Sombart, weist der Verfasser namentlich an der Geschichte des Erzbergbaues im 15. und 16. Jahrhundert nach, wie das Geldbedürfnis der Kurie und der Höfe die antikapitalistische christliche Ethik unterwühlte und dem Reichtumstreben der italienischen und süddeutschen Kaufmannschaft die Wege ebnete."

*

Das bedeutende Werk beweist auf einwandfreie Weise, daß in viel höherem Maße als alle anderen mitwirkenden Ursachen und Mächte — die Kirche des 16. Jahrhunderts, die in der Theorie sich aufs entschiedenste und schärfste gegen die Zusammenballung der kapitalistischen Unternehmungen aussprach, in der Praxis ihr eifrigster Förderer war.

DUNCKER & HUMBLOT / MÜNCHEN

GRUNDWERKE DER GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT

PAUL JOSTOCK

DER AUSGANG DES KAPITALISMUS

Ideengeschichte seiner Überwindung

Preis: 11 Mark, Ganzleinenband 13 Mark

„. . . Seine hervorragendsten Qualitäten sind Universalität und Klarheit. Der Verfasser hat ein ganz ungewöhnliches Geschick, schwierigste Zusammenhänge in leichtverständlicher Form darzustellen, ohne zu einer „perspektivischen Verkürzung" zu greifen. Man kann das Buch, was sicher ein glänzendes Zeugnis ist, in einem Zuge lesen, ohne zu ermüden. Jostock hat sich auch nicht an das rein Referierende einer Ideengeschichte gehalten, sondern immer wieder blitzt sein eigenes kluges Urteil auf, und er gibt dem geistigen Blick des Betrachters von sich aus eine Durchschau durch den Wirrwarr der vielen Zukunftsgeschichten hindurch. Der Verfasser hat sich mit seinem Werk in die erste Reihe der sozialwissenschaftlichen Autoren gestellt."

Prof. Brauer, Köln

WERNER SOMBART

DER MODERNE KAPITALISMUS

Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart

Bd. I (952 S.): Die vorkapitalistische Wirtschaft
Bd. II (1252 S.): Zeitalter des Frühkapitalismus
Bd. III (1096 S.): Zeitalter des Hochkapitalismus

Band I—III in 6 Ganzleinenbänden. (3300 Seiten.) 75 Mark

„. . . Man sagt zu wenig oder eine Banalität, wenn man es die umfassendste Gesamtleistung der heute lebenden Generation von Nationalökonomen nennt. Man hat es zu verehren als das Werk eines Mannes, der an seinem Problem sich entwickelt hat und gereift ist, und der die Kraft eines, wie man vermuten darf, reichen Lebens der geistigen Durchdringung dieses Problems, d. h. der seine Zeit beherrschenden und gestaltenden Macht widmete. In diesem Sinne ist es lebendige und lebendigste Wissenschaft und, wie es ein gut Teil der Geschichte und des Lebens der abendländischen Zivilisation und Kultur behandelt, selbst ein geistesgeschichtliches Phänomen."

Prof. Arthur Salz in der Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften, 1928

ADOLF WEBER

o. Professor der Staatswissenschaften an der Universität München

ALLGEMEINE VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE

Gr.-8°. XIX, 526 Seiten. Preis 13.50 Mark, gebunden 16 Mark

„. . . Als didaktische Leistung stellt das Buch ein Meisterwerk dar, dem die gegenwärtige deutsche Literatur nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen hat, und das auch den Vergleich mit den berühmten hier bisher unerreichten Lehrbüchern in englischer und italienischer Sprache nicht zu scheuen braucht. Die glückliche Lösung der Aufgabe ist der seltenen Vereinigung einer im wesentlichen konservativen wissenschaftlichen Grundauffassung mit einer außerordentlichen Beherrschung auch der neuesten Literatur, einer besonderen Darstellungsgabe mit einer entschiedenen Abneigung gegen alles Unklare und Halbdurchdachte und nicht zuletzt einer ungewöhnlichen Portion ‚common sense' zuzuschreiben. Das Ergebnis ist die seit langem herbeigesehnte Darstellung der allgemein anerkannten Grundlehren unserer Wissenschaft.',

Dr. v. Hayeck in der Zeitschrift für Nationalökonomie, Bd. I, 1. Heft, 1929

Verlag Duncker & Humblot / München

Seit 1924 in neuer Auflage:

Max Weber †

Wirtschaftsgeschichte

Grundriß der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte

8°. XVI, 348 Seiten. Broschiert 9 Mark, gebunden 12 Mark.

Das Werk aus dem Nachlaß zeigt Max Weber als den kühnen selbstsicheren, mit allen Waffen des wissenschaftlichen Pioniers ausgerüsteten Eroberer von unbekanntem Neuland, der er auf so vielen weit auseinander liegenden Gebieten gewesen ist: Die großen Entwicklungslinien typischer Wirtschaftsgebilde und -formen werden auf Grund einer erstaunlichen Stoffkenntnis und -beherrschung mit sicherer Hand gezogen; ein verblüffendes Wissen in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte aller Zeiten und Völker paart sich mit einer ebenso bewundernswerten Kraft der Zusammenschau dieser disparaten Gebilde, von dem ersten Aufkeimen wirtschaftlichen Denkens und Tuns bei den Primitiven bis zu den kompliziertesten Formen der modernen Verkehrswirtschaft und ihrer Gliederung und Ordnung, in eine nirgends in deduktiver Willkür erklügelte, stets auf dem Boden der Tatsachen bleibende Systematik.

Professor A. Doren im Archiv für Kulturgeschichte XVII, 3.

Soeben (Ende 1929) neu:

Die Fugger

als Montanindustrielle in Tirol und Kärnten

Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts

Von Dr. Ludwig Scheuermann

Studien zur Fugger-Geschichte

Herausgegeben von
Dr. Jakob Strieder
ord. Professor der Wirtschaftsgeschichte an der Universität München

Achter Band

Mit zahlreichen Urkunden, Tabellen, Namen- und Sachregister
Gr.-8°. X, 300 Seiten. Preis 24 RM.